ابطالِ مادیت

از

میر ولی الدین

مبادیات ابطالِ ماد

از

ڈاکٹر میر ولی الدین
منشی فاضل، ایم اے، پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا
استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

شمس المطابع مشین پریس حیدرآباد دکن
۱۳۵۴ھ

فہرست عنوانات

تمہید

موجودہ زمانہ میں ہمارا اعتقاد سائنس کی صداقت پر اتنا ہی قوی ہے جتنا کہ ابتدائی یونانیوں کا کہانت پر اور قرون وسطیٰ کے عیسائیوں کا مذہب پر تھا۔ سائنس نے ہمارے تخیلات میں ایسا ہیجان پیدا کیا ہے کہ اس کی مثال کسی زمانہ میں نہیں ملتی۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ ہر تہذیب یافتہ شخص سائنس کے اثمار و نتائج کا استعمال کرتا ہے اور سائنس کا رہین منت ہوتا ہے گزشتہ صدی میں سائنس نے انسان کی زندگی کے لیے کیسی کیسی راحتیں اور سہولتیں بہم پہنچائی ہیں۔ ذرائع حمل و نقل، حفظان صحت، مصنوعات وغیرہ میں کیسے عظیم الشان انقلابات پیدا کیے ہیں! سائنس کے ایجادات و اختراعات نے انسان کو معجزات کا قائل کر دیا ہے۔ کل جن چیزوں کو ناممکن و محال

سمجھا جاتا تھا وہ آج روزمرہ کا معمولی واقعہ نظر آتی ہیں۔ سائنس کی موجودہ ترقی نے بیکن کے قول کو ثابت کر دیا کہ "علم قوۃ ہے"۔ فطرت اب کوئی وحشت ناک چیز نہیں رہی۔ اب یہ اغراضِ انسانی کی خدمت گزار ہو گئی ہے، اس کے ویران جنگل تہذیب کی سرسبز کھیتوں سے مبتدل ہو گئے ہیں۔ اب انسان صرف تحفظِ حیات کے لیے ہی مصروفِ پیکار نہیں، وہ فطرت پر تسلط جمانا چاہتا ہے، اِس پر حکومت کرنا چاہتا ہے اور فطرت اپنے رازِ سربستہ جفاکشانِ سائنس کے سامنے کھولے جا رہی ہے اور انسان کی قوۃ و عظمت روز افزوں ترقی پر ہے۔

مادیت جس کا ایک مبسوط بیان آنے والے صفحات میں پیش کیا جا رہا ہے، اسی سائنس کی فلسفیانہ تعمیم ہے۔ یہ اسی کامیاب مقبولِ عام سائنس کے نظریات کو فلسفیانہ مسائل پر منطبق کرنا چاہتی ہے۔ فلسفہ کائنات کی بدایت و نہایت، اِس کی قدر و قیمت، اس کی معنی و مقصود کے متعلق سوال کرتا ہے، مادیت اِن ہی انتہائی سوالات کے جواب سائنس کے نظریات کی روشنی میں دینا چاہتی ہے، چونکہ سائنس ایجاد و اختراع کے عملی میدان میں اپنے کو نہایت کامیاب ثابت کر چکی ہے اور عوام کے دلوں میں اپنی جگہ پیدا کر لی ہے اسی لیے ابنسر، ڈاروِن، ہکسلے، ٹنڈل، لارڈ کلون، آسٹ ولڈ، ہیکل جیسے علماءِ سائنس کے فلسفیانہ اقوال بھی اکابرِ فلاسفہ کے اقوال سے زیادہ مشہور ہو گئے ہیں

اور عوام کے نزدیک زیادہ صداقت رکھتے ہیں۔ لیکن سائنس اور فلسفہ اپنی علیحدہ علیحدہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے روایات مستقل ہیں، ان کے کلاسک استناد مستقل ہیں اور ان کے پرستار مستقل۔ سائنس کا دائرہ محدود ہے، اس کا کام واقعات کا "بیان" کرنا ہے، "یہ واقعات تجربہ کا سادہ سے سادہ الفاظ میں کامل و متوافق بیان پیش کرتی ہے"۔[1]

فلسفہ واقعات کی انتہائی توجیہ و تعبیر کا خواہاں ہوتا ہے۔ یعنی وہ ان کی علتِ اولیٰ، ان کی بدایت و غایت ان کے معنی یا قدر و قیمت کا جویا ہوتا ہے سائنس محض واقعات کے وقوع کے شرائط پیش کرتی ہے لیکن فلسفہ ان کی انتہائی توجیہ یا تشریح کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا اگر علماء سائنس واقعات کے محض بیان کرنے پر اکتفا نہ کر کے ان کی انتہائی توجیہ بھی پیش کرنی چاہیں تو ان کی حیثیت فلسفیانہ ہو گی اور وہ سائنس کے علمی و اختیاری دائرہ سے باہر نکل آئیں گے۔ یہ مغالطہ ہو گا اگر ہم ان کی علمی کامیابیوں کی بناء پر ان کے نظری و فلسفیانہ آراء کو بھی اتنے ہی کامیاب و یقینی خیال کریں۔ صفحاتِ ذیل میں یہ بتلانے کی کوشش کی گئی ہے کہ جب علماء سائنس طبیعیات و کیمیا کے حدود میں ذہن و حیات کو تحویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، یا خود مادہ کی حقیقت و ماہیت کو

[1] جے آر طامسن

بے نقاب کرنا چاہتے ہیں اور مظاہر کے یکسانیت کے تعین اور قوانین فطرت کی دریافت کو چھوڑ کر انتہائی توجیہ و تعبیر میں اُلجھتے ہیں تو کس طرح ان کی سائنٹفک کامیابیاں ختم ہو جاتی ہیں اور وہ بیشمار شبہات و مشکلات میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔

آنے والے صفحات میں مادیت کی تاریخ پر اختصار کے ساتھ نظر ڈالی گئی ہے پانچویں صدی قبل مسیح سے لے کر بیسویں صدی تک کے اکابر علمائے مادیت کے اہم افکار کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ بتلایا گیا ہے کہ کس طرح یہ ادراکات احساسات و افکار کی تحویل مادی ذرات میں کرتے ہیں، کس طرح صفات ثانویہ مثلاً آواز رنگ، بو، مزہ کو عضویت انسانی کے مظاہر قرار دیتے ہیں، کس طرح کائنات کے سارے واقعات کو رانہ میکانکی حرکت کا نتیجہ ٹھہرتے ہیں، دنیا میں کسی غایت یا مقصد کے وجود سے انکار کیا جاتا ہے، کس طرح خدا روح، حیات بعد الموت یا آزادی ارادہ کو توہم پرستی کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے

تنقید کے طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مادیت نے نظام کائنات کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ کسی طرح کامل یا کامیاب نہیں مادہ کا جو تصور پانچویں صدی قبل مسیح پیش کیا گیا تھا جس کی انیسویں صدی میں مزید توضیح ہوئی۔ وہ بیسویں صدی میں آکر رد کر دیا گیا۔ سائنٹفک تحلیل

مادہ' سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اگر مادہ کے بجائے "برق" رکھی جائے تو برق کے علاوہ اور حقایق کا بھی وجود مانا جاتا ہے۔ مادیت ذہن کے وجود کو مادہ میں تحویل نہ کر سکی، ذہن کا عقدہ اس سے حل نہ ہو سکا یہاں مادیت نے ادعایت سے زیادہ کام لیا ہے اور عقل سے کم۔

اصل یہ ہے کہ سائنس ہی پر ساری صداقت ختم نہیں ہو گئی اور نہ ہی مادہ ساری حقیقت ہے۔ مادہ، سائنس، فطرت، صداقت، حقیقت کے محض اجزا و حصص ہیں۔ دوسرے اجزا و حصص جن سے سائنس بحث نہیں کرتی اپنا وجود رکھتے ہیں اور سائنس کے اس دعوے کو باطل کرتے ہیں کہ صداقت کی صرف یہی اجارہ دار ہے۔ ذہن یا نفس اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ حیات و ذہن کائنات کے ابتدائی اجزا ہیں، اتفاقی پیداوار نہیں، محض اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ مادیت کا یہ دعویٰ کہ ذہن جو اقدار (صداقت حسن و خیر) کی تخلیق کرتا ہے، ان سے لطف اندوز ہوتا ہے، ذرات مادی کی اتفاقی پیداوار ہے بالکلیہ بے بنیاد ہے۔

شاید یہ کوشش جو اردو زبان میں مغربی فلاسفہ کے جدید ترین خیالات کی اپنی نوعیت کے لحاظ سے پہلی ترجمانی ہے اور جو اسی معنی کے لحاظ سے جدید کہلائی جا سکتی ہے پیش نہیں کی جا سکتی، اگر میرے آقائے نامدار امیر ابن امیر امیر کبیر نواب لطف الدولہ بہادر، صدر المہام

عدالت و فوج و امور مذہبی سرکار عالی کی مربیانہ توجہ اس طرف منعطف نہ ہوتی اور اس کی طباعت کا فوراً انتظام نہ کردیا جاتا۔ سچ ہے

می رسد فیض سبک روحاں با طرافِ جہاں
می شود آفاق روشن صبح چوں خنداں شود

میں نواب اختر یار جنگ بہادر ناظم و معتمد امور مذہبی سرکار عالی کا خلوص دل سے متشکر ہوں جنہوں نے اس مقالہ کو مسودہ کی حالت میں شروع سے آخر تک پڑھا اور طباعت میں سہولت پیدا کی۔

میر ولی الدین

فتح دروازہ حیدرآباد دکن
محرم ۱۳۵۴ھ

مادّیت

۱۔ تعریف

مادیت وہ نظریہ ہے جو دنیا کو ایک وحدت سمجھتا ہے اور مادہ کو تمام چیزوں کی اصل قرار دیتا ہے۔ دنیا میں مادہ کے سوا کچھ نہیں، تجربہ کی ساری چیزیں مادہ سے بنی ہیں۔ مادہ کے بنیادی صفات امتداد، عدم نفوذ، شکل، حرکت ہیں اور ان ہی صفات سے اشیاء مرکب ہوتی ہیں جس چیز کو ہم ذہن یا نفس کہتے ہیں وہ اس دائم التّغیر مادہ کی یا تو ایک صفت یا وصف ہے (وصفی مادیت) یا اس کا ایک نتیجہ (سببی مادیت) یا اس کی ایک صورت (تعدیلی مادیت) بہرحال ذہن یا نفس یا روح کا تصور جو قائم بالذات ہو محض لغو ہے۔ اس کا کوئی علٰحدہ وجود نہیں پایا جاتا۔

ذرّہ (جوہر فرد، جزء لایتجزیٰ) کا لفظ "مادہ" سے زیادہ متعین و مخصوص معنی

رکھتا ہے اس لیے بعض وقت "ذریت" کو مادیت کے بجائے استعمال کیا گیا ہے (یہ ویمقراطیس اوراس کے اتباع کا مذہب ہے)

مادہ کو اگر توانائی (انرجی) قرار دیا جائے اور ہر شے کو توانائی کی کسی صورت میں تحویل کر دیا جائے تو ہمیں انرجزم یا توانائیت کا نظریہ حاصل ہوگا اس کو قوتیت (ڈائنامزم) بھی کہتے ہیں یا اگر ہم اس امر کے متعلق کہ دنیا کی اصل کیا ہے کسی قسم کا فیصلہ کرنے سے باز رہیں اور صرف اس امر پر اصرار کریں کہ ہر حقیقی شئی دوسرے اشیاء سے علّی رابطہ سے مربوط ہے جو کسی نہ کسی ایجابی سائنس کے مشاہدہ میں آتی ہے تو ہم ایجابیت کے قائل ہونگے۔

آج کل مادیت کے بجائے فطریت کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے فطریت مادّہ پر بحیثیت دنیا کے اصل ہونے کے اتنا زور نہیں دیتی جتنا کہ دنیا کو ایک میکانکی عمل سمجھنے پر۔ وہ مادی یا طبعی علوم (جیسے کیمیا وطبعیات) کے قوانین سے دنیا کے تمام چیزوں کی توجیہ کرتی ہے۔ فطریّت بعض دفعہ ایجابیت کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔

مادیت کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنی چاہیے۔ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ مادیت ہمیشہ اس یقین پر جمی رہی کہ یہ طبیعی میکانی دنیا ہی ایک حقیقت ہے اور حقیقت کی ساری صورتیں کسی

زکسی طرح اس میں شامل ہیں اور پرستاران مادیت فوق فطریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔

۲۔ مختصر تاریخ مادّیت

لیوکیپس (دیمقراطیس کا استاد) ارسطو کے قول کی رو سے ذروی مادیت یا ذریت کا بانی قرار دیا جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ دیمقراطیس (۴۶۰ ق م تا ۳۷۰ ق۔م) ہی نے اس نظریہ کو تکمیل دی۔ ایپکیورس (۳۴۱ تا ۲۷۰ ق م) اور اس کے اتباع (خصوصاً لکری شیش) نے اس نظریہ کو اخلاق و عمل کے لیے اختیار کیا۔ ایپکیورس کے لیے فلسفہ کی غایت ہمیں شادماں زندگی عطا کرنی تھی۔ خدا اور حیات بعد الموت کا خوف ہماری مسرت کا قاتل ہے، ذریت کا نظریہ ہمیں اس خوف سے نجات بخش سکتا ہے کیونکہ اس نظریہ کی رو سے آلہہ کا وجود نہیں اور نہ ہی روح مادہ سے علیحدہ اور مستقل طور پر پائی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ذریت ایپکیورس کی مابعد الطبیعیات قرار پائی اور روما کے مشہور شاعر

لکری شیس نے اپنی "ماہیت اشیاء" والی نظم میں ذریت کے فلسفیانہ نظام کی توضیح کی ہے۔

اہل ذریت کے نزدیک حقیقت نامتناہی ذرات پر مشتمل ہے یہ سرمدی ہیں غیر مخلوق ہیں۔ یہ خلا میں پائے جاتے ہیں اور خلا میں حرکت کرتے ہیں۔ ذرات اور خلا، حقیقی اور ناقابل فنا حقائق ہیں۔ ذرات حجم کے لحاظ سے آپس میں مختلف ہیں، وہ اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے بے انتہا مختلف ہیں، ان میں سے بعض حلقے رکھتے ہیں۔ بعض آنکھیں اور بعض خانے۔ جب یہ خلا میں حرکت کرتے ہیں تو وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور ان میں ایک بازگشت پیدا ہوتی ہے۔ اسی ٹکراؤ اور بازگشت سے چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کے حرکت کی کوئی خارجی علت نہیں جیسا کہ خود ذرات کی کوئی خارجی علت نہیں، ذرات میں کبھی سکون نہا ہی نہیں وہ ازل سے حرکت میں ہیں۔

دنیاؤں کے ارتقا کی اس طرح توجیہ کی گئی ہے۔ ذرات وزن دار ہیں۔ اور وہ نیچے کی طرف گرتے ہیں لیکن ان میں سے جو بڑے ہیں وہ زیادہ تیزی کے ساتھ گرتے ہیں اور اس طرح ہلکے ذرات اوپر ہو جاتے ہیں۔ اس سے ایک بھنور کی سی حرکت پیدا ہوتی ہے جو آگے کی طرف بڑھتی جاتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے،

کہ ایک وزن اور ایک حجم کے ذرات جمع ہوتے ہیں زیادہ وزن دار مرکز میں ہوتے ہیں، اور اس طرح ہوا، پانی اور جامد زمین کی تشکیل ہوتی ہے، زیادہ ہلکے ذرات کناروں پر ہوتے ہیں جن سے آسمانی آگ اور ایتھر کی تشکیل ہوتی ہے اس طرح بے شمار دنیائیں پیدا ہوتیں اور فنا ہوتی ہیں اور ہماری دنیا بھی ان ہی لاتعداد دنیاؤں میں سے ایک ہے۔[1]

ہماری زمین بھی اسی طرح پیدا ہوئی ہے گیلی زمین سے حیات پیدا ہوئی ناری ذرات تمام عضویت میں پھیلے ہوئے ہیں اور جسم کی حرارت کا یہی سبب ہیں۔ یہ انسانی روح میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ روح نہایت لطیف، گول، تیز اور ناری ذرات سے مرکب ہے۔ جو تمام جسم میں پھیلے ہوئے ہیں اور جسم میں حرکت پیدا کرتے ہیں۔ جسم کے بعض اعضا خاص طور پر ذہنی اعمال کے مرکز ہوتے ہیں۔ دماغ فکر کا، قلب غصہ کا، جگر خواہشات کا مرکز ہے موت کے وقت روحی ذرات پراگندہ ہو جاتے ہیں، روح کا ظرف ٹوٹ جاتا ہے اور روح چھلک جاتی ہے۔

اس طرح دیمقراطیس کی ذریت کی رُو سے صرف ذرات اور ان کی حرکت

---

[1] تھلی: ہسٹری آف فلاسفی ص ۳۷-۳۸

ہی حقایق اصلی ہیں اور تمام ذہنی اور روحانی زندگی محض مظاہری حقیقت رکھتے ہیں ان تعلیمات کی بناء پر دیمقراطیس اور اس کے اتباع نے مادیت کا سنگ بنیاد قائم کر دیا۔ اور بعد میں آنے والوں کے لیے اساسی اصول بیان کر دیے۔ چنانچہ مادیت کی ہر شکل حتی کہ یہ جدید ترین نظریہ کہ ذہن انسانی برقیوں کے ایک خاص ترتیب کی پیداوار ہے۔ ذریت ہی کی ایک صورت ہے۔

ٹامس ہابس (۱۵۸۸ء تا ۱۶۷۹ء) سترہویں صدی کا مشہور و معروف فلسفی مادیت کا حامی ہے اس کے نزدیک "صرف مادہ کا وجود ہے اور صرف حرکت کا وقوع" باقی ساری چیزیں "واہمہ ہیں اور ہمارے دماغ کی پیداوار" حواس کے معروضات صرف مادہ اور اس کی حرکت ہیں۔ فکر کرنے کے معنی احساس کرنے کے ہیں علم احساسات کا مجموعہ ہے۔ حس ایک حرکت ہے جو بدن میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ حافظہ حس کی مدتِ قیام ہے، یاد کرنا اس چیز کا احساس کرنا ہے جس کا اول احساس ہو چکا ہے۔ روح کی تعریف ہابس بعض دفعہ "دماغ کی فعلیت" سے کرتا ہے اور بعض دفعہ اس کو عصبی جوہر قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روح سے میں ایسا مادی جسم مراد لیتا ہوں جو غایت لطافت کی وجہ سے حواس کے مشاہدہ سے باہر ہے۔ غیر جسمانی روح کا وجود نہیں۔ انجیل میں بھی ایسی ہستی کا کہیں ذکر نہیں۔ انسان اور حیوان میں صرف درجہ کا فرق ہے۔ یہ دونوں

جسمانی ہستیاں ہیں سوائے زبان کے ہم حیوانات پر کسی قسم کا تفوق نہیں رکھتے حیوانات کی طرح ہم بھی مجبور ہیں آزاد نہیں۔ ان ہی کی طرح ہم پر بھی جذبات کی حکمرانی رہتی ہے۔ انسان کے ارادہ پر عقل بغیر جذبہ کے' اور اخلاقی اصول بغیر مادی مفاد کے کوئی اثر نہیں رکھتے۔ ارادہ کو توقعات' تخیلات اور محبت نفرت اور امید کے جذبات مہیّج کرتے ہیں۔ انسان تمام مخلوقات کی طرح قانون جبر' یا قسمت' یا (اگر ہم اس طرح ادا کرنا چاہیں) خدا کے ارادے کا محکوم ہے۔

اٹھارہویں صدی میں فرانس میں مادیت کو نہایت زور رہا۔ ڈیکارٹ نے غیر ارادی طور پر مادیت کو نہایت تقویت پہنچائی۔ ڈیکارٹ مذہب کا نہایت پابند آدمی تھا۔ اور اس نے خدا اور روح کے وجود کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کیا تھا لیکن اس کا یہ بھی خیال تھا کہ حیوانات کا جسم محض ایک مشین ہے جس میں شعور و احساس نہیں پایا جاتا۔ جو اس کے ہیجات روح کی مداخلت کے بغیر اعضاء و جوارح کو حرکت دیتے ہیں۔ چنانچہ ڈیکارٹ کے پر جوش پیرو حیوانات کو طرح طرح کی اذیت پہنچاتے تھے تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ ان کا یہ نظریہ محض مذاق کے طور پر نہیں پیش کیا گیا ہے بلکہ واقعی صحیح ہے۔ ڈیکارٹ کا یہ بھی خیال تھا کہ انسان بھی اپنی جسم کی حد تک محض مشین ہے لیکن اس میں روح بھی پائی جاتی ہے جو ایک مستقل جوہر ہے اور جسم پر عمل کرتی ہے۔ انسانی روح کے اس استثناء پر

لا متری (۱۷۰۹ تا ۱۷۵۱ء) نے سخت اعتراض کیا اور فریڈرک اعظم کی پسندیدگی سے اس نے ایک کتاب لکھی L' Home Machine ("انسان بحیثیت ایک مشین کے") جس میں اس نے بتلایا کہ اگر حیوان محض اپنے عصبی اور دماغی عضویت کی مدد سے احساس و ادراک کر سکتا، یاد کر سکتا، مقابلہ کر سکتا اور حکم لگا سکتا ہے تو ہمیں انسان میں ایک روح فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کیونکہ انسان کا ارادہ، اس کی حسیت و فہم حیوانی اعمال و وظائف کی محض ترقی و تکمیل یافتہ شکلیں ہیں۔ انسان کوئی استثنا نہیں وہ فطرتِ کلی میں کوئی مخصوص اور علحدہ جماعت کا رکن نہیں۔ فطرت کے قوانین سبھوں کے لیے ایک ہیں۔ اِس معاملہ میں انسان، حیوان، اور پودوں میں کوئی فرق نہیں۔ انسان ایک مشین ہے لیکن حیوان سے زیادہ پیچیدہ اور مرکب مشین۔ لیکن ہیں سب مشین برابر۔

فرانس کے دیگر ممتاز اہل مادیت میں دیدی رو، ہل وی تیس، ڈالمبر، کیبانِس شامل ہیں۔

کیبانِس (۱۷۵۷ء تا ۱۸۰۸ء) نے نفسیاتی مادیت کے اصول کو نہایت صفائی اور شدت کے ساتھ پیش کیا۔ جسم و ذہن میں نہ صرف ایک نہایت عمیق تعلق ہے۔ بلکہ یہ دونوں ایک چیز ہیں۔ عضویات اور نفسیات دونوں

ایک سائنس ہیں۔ انسان اعصاب کا مجموعہ ہے۔ فکر دماغ کا وظیفہ ہے جس طرح ہضم معدہ کا اور صفرا پیدا کرنا جگر کا فعل ہے۔ تمام اشیاء حتیٰ کہ ذہنی و اخلاقی افعال بھی مادہ ہی کے قوانین و خواص سے پیدا ہوتے ہیں۔ گال وغیرہ کی مخی عضویات جس کو 'علم قیافۃ الدماغ' کہا جاتا ہے۔ اسی قسم کی مادیت کا نتیجہ ہے۔

ہیگل کی فلسفہ کے زوال کے بعد انیسویں صدی میں جرمنی میں مادیت کا احیا ہوا۔ یہ زیادہ تر تصوریت کے خلاف ردِّ عمل تھا۔ جس نسل نے مے یر، ہلم ہولٹز (جس نے 'قانون بقائے توانائی' کو ثابت کیا تھا) وغیرہ کے سائنٹفک کارنامے دیکھے ہوں وہ تصوریت کے خیالی اوہام اور مادے کی حقیقت کے انکار کی کہاں تاب لا سکتی ہے۔ اسی انیسویں صدی میں فطری قوانین کا ذی حیات عضویوں پر کامیابی کے ساتھ اطلاق کیا گیا اور حیاتیات کے ارتقا کے اصول کی توسیع کائنات کی تاریخ تک کی گئی۔ یہ ڈاروں اور اسپنسر کے کارناموں کی صدی ہے جس میں تخلیق کا معجزہ باطل کیا گیا؛ ثابت کیا گیا کہ حیوان و انسان، مادہ اور ذہن میں کوئی ناقابلِ عبور خلیج حائل نہیں (ہکسلے فوغٹ)؛ روحِ حیوانی کے بھوت کے خلاف کیمیائی ترکیب کو ترقی دی گئی (فرشاد)؛ قوتوں (فورسس) کے تعادل و تحویل کے نظریے پیش کیے گئے (ہمفری ڈیوے؛ فیراڈے، مے یر، ہلم ہولٹز، ٹنڈل، کومب وغیرہم) فکر کی توجیہ کے لیے علیحدہ قوت کی

ضرورت کی تردید کی گئی۔ ارضیات میں تدریجی ارتقا اور غیر محسوس تغیرات کا نظریہ پیش کیا گیا۔ (لائل) اور قطعی طور پر ثابت کر دیا گیا کہ فکر اور دماغ میں قریبی تعلق ہے۔

جرمن اہل مادیت میں ہیلم ہولٹز، لڈوگ بیوشنر، کارل فوغٹ، اور ارنسٹ ہیکل قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے جرمنی میں انیسویں صدی میں مادیت کی وہی خدمت انجام دی۔ جو اٹھارہویں صدی میں لامتری و کیبانیس وغیرہ نے فرانس میں دی تھی۔

مولشاٹ (۱۸۲۲ء تا ۱۸۹۳ء) کہتا ہے کہ مادیت قوت اور مادہ، ذہن اور جسم، خدا اور دنیا کے وحدت کی قائل ہے۔ فکر ایک حرکت ہے، جو ہر دماغ کی ایک ترتیب اور تکوین مکرر۔ وہ ایک ممتد عمل ہے کیونکہ (جیسا کہ بعض نفسیاتی تجربات سے معلوم ہوتا ہے) اس کے تکمیل کے لیے وقت درکار ہے۔ "مرد" ماں باپ اور کھلائی، وقت اور مقام، ہوا اور موسم، آواز اور روشنی، غذا اور لباس کا مجموعہ ہے۔ ایک اور حامی مادیت نے اس کے پہلے کہا تھا کہ" انسان جو کھاتا ہے وہی ہے" Mann ist was er isst (فیر باخ)

بیوشنر (۱۸۲۴ء تا ۱۸۹۹ء) سب سے زیادہ ممتاز اور با اثر مادہ پرست تھا۔ اس کی کتاب کرافٹ انڈ سٹاف (قوت اور مادہ)[1] جرمنی میں بیس اور

[1] بیوشنر کی کتاب قوت اور مادہ چھوٹی سی ہے اور اس کی حجت بہت جلد سمجھ میں آسکتی ہے طالب علم کو چاہیے کہ اس کتاب کے ان ابواب کو توجہ کے ساتھ پڑھے: قوت اور مادہ، تخلیق؛ غایت فطرت میں؛ دماغ اور روح؛ آزادی ارادہ؛ خاتمہ

فرانس میں آٹھ مرتبہ چھپی۔ اور مدت دراز تک مادیت کے سلاح خانہ کا کام دیتی رہی بیوشنر کے نزدیک گزشتہ فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ مادہ اور قوت کو علیحدہ سمجھا گیا۔ مادہ بغیر قوت کے بے معنی چیز ہے' "وجود بغیر خواص کے" وجود نہیں نابود ہے۔ مادہ کی حرکت اور صورت' مادہ کے ضروری خواص ہیں' اس کے برخلاف قوہ "مادہ کے تغیرات و حرکات کے بغیر بے معنی چیز ہے"۔ خالی بے جسم قوہ روحی نظریات کی ذمہ دار ہے جو لغو چیز ہے۔ "بغیر قوت کے مادہ نہیں اور بغیر مادہ کے قوت نہیں" مادہ ور قوہ لافانی ہیں۔

بالفاظ دیگر مادہ اپنا اظہار قوت میں کرتا ہے اور قوۃ اپنی باری میں اپنا اظہار مختلف متعین اور قابل پیمائش تغیرات میں جیسے حرکت و حرارت۔ خود مادہ وہی ہے جو اس طرح اپنا اظہار کرتا ہے۔ یہ بذات خود کیا ہے ہم نہیں جان سکتے سائنس ہر وقت اس کے غیر متوقعہ صفات دریافت کررہی ہے۔ محض بالقوائیت ہونے کی وجہ سے جس کی کوئی تحدید نہیں ہوسکتی ہم اس کو "عقلی قوہ" سے بھی اسی طرح متصف کرسکتے ہیں جس طرح "طبیعی قوۃ" سے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ آئندہ اور کون سی قوتوں کا انکشاف ہوگا۔

بیوشنر کی اس مادیت کو وحدیت کہا گیا ہے۔[۵۷]

۵۷۔ پری۔ پریزنٹ فلاسوفیکل ٹنڈنسیز ص ۶۸-۶۹

ارنسٹ ہکل (۱۸۳۴ء تا ۱۹۱۹ء) نے بیوشنر کی وحدیتِ مادہ' اور ہربرٹ اسپنسر کی وحدیتِ قوہ' کو "وحدیت جوہر" کے تحت پیش کیا ہے۔ اس کی کتاب "عقدۂ کائنات" (ریڈلس آف دی یونیورس) نہایت مشہور ہے اور عام طور پر پڑھی جاتی ہے؛ اس میں مادیت کی نہایت موثر طور پر حمایت کی گئی ہے۔

"قانونِ جوہر" کے نام کے تحت ہکل نے دو اعلیٰ ترین قوانین داخل کیے ہیں ایک تو "بقائے مادہ" کا قدیم کیمیائی قانون ہے اور دوسرا "بقائے توانائی" کا جدید طبیعی قانون۔ ان قوانین کی رو سے مادہ کی کل مقدار جو لامحدود مکان پر حاوی ہے" اور قوہ کی کل مقدار جو لامحدود مکان میں عمل کرتی ہے اور تمام مظاہر کو پیدا کرتی ہے"، متعین اور مستقل ہے اور جس طرح تمام توانائیاں۔ حرارت۔ آواز۔ روشنی برق وغیرہ ایک ہی کلی توانائی کے جزی انواع ہیں، اسی طرح مادہ کی مختلف صورتیں ایک ہی سادہ، ابتدائی جوہر کے جزی تکثیفات ہیں جو نامتناہی مکان پر حاوی ہے لیکن صرف اتنا بیان وحدیت کی تکمیل کے لیے کافی نہیں۔ "مادہ (ملئی المکان جوہر) اور توانائی (متحرک قوہ) دونوں ایک ہی اساسی جوہر کے ناقابلِ انفکاک صفات ہیں" اور اسی جوہر میں نفس و بدن کی ثنویت بھی تحویل کر دی گئی ہے کیونکہ توانائی اور روح دونوں ایک چیز ہیں۔ روح جوہر کی اصل اور فعلیت ہے، جذب و دفع کی طبیعی قوتیں محبت و نفرت کی ابتدائی صورتیں ہیں۔ ہیکل کہتا ہے کہ "وہ

ناقابل مدافعت جذبہ جو ایڈورڈ کو ہمدرد اٹیلیا کی طرف یا پیارس کو ہلن کی طرف کھینچتا ہے اور عقل و اخلاق کے تمام حدود سے باہر ہو جاتا ہے وہی طاقتور، غیر شعوری انجذابی قوہ ہے جو زندہ دو یبات کو رحم مادر میں داخل ہونے پر مجبور کرتی ہے تاکہ حیوان یا پودے کے بیضہ کو مثمر کرے۔ وہی شدید حرکت ہے جو ہیڈروجن کے دو ذرات کو اکسیجن کے ایک ذرہ سے ملاتی ہے تاکہ پانی کا ایک سالمہ بنے"۔ اس طرح ہیکل ایک قسم کی ہیولانیت، یا حیاتیت تک جا پہنچتا ہے جس سے فکر انسانی نے تقریباً دو ہزار پانچسو برس قبل ابتدا کی تھی۔ لیکن یہ بھی وہ آخری جوہر نہیں جس کی ہمیں تلاش ہے کیونکہ یہ "اشیاء کی قابل علم حیثیت ہے" اور ہمارے حواس سے اضافت رکھتی ہے۔ اس کو اعتراف ہے کہ "ہم اس حقیقی دنیا کی باطنی نوعیت میں داخل ہونے سے قاصر ہیں"۔ ہمیں 'شی کما ہی' کا علم نہیں ہو سکتا۔

اس طرح جوہر کا اصول ہیکل کو بالآخر لا ادریت کی طرف لے جاتا ہے جس طرح کہ یہ بیوشنر اور اسپنسر کو بھی لا ادریت تک پہنچایا تھا[۱]۔

انیسویں صدی ہمیں اب مادیت کے کلاسکس کا دور نظر آتی ہے طبیعیات نے

---

[۱] ایضاً ص ۷۲-۵،

ریاضیات کی مدد سے سائنٹفک طریقہ کا ایک نصب العین پیش کیا تھا اور یہ تصور ناقابل حصول نہیں معلوم ہوتا تھا کہ ذرات کی روش و کردار تمام مکان میں تمام زمانوں کے لیے چند مساوات کے ذریعہ معلوم کر لی جائے یہ صدی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ سائنس کے عظیم الشان کارناموں کی صدی ہے۔

بیسویں صدی میں طبیعیات کے بنیادی تصورات میں عمیق انقلابات واقع ہوئے ہیں۔ جن کا اجمالی بیان مادیت کے انتقاد کے وقت پیش ہوگا لیکن وسیع ترین معنی کے لحاظ سے باوجود اس مقولہ کے کہ ہم "مادہ کو اس قدر جان گئے ہیں کہ اب مادہ پرست نہیں ہو سکتے"۔ مادیت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوا کیونکہ مادیت کے لیے کسی خاص طبیعیاتی عقیدہ یا نظریہ کا قائل ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ محض طبیعی دنیا کی حقیقت کو تسلیم کرتی ہے اور صرف طبیعی دنیا ہی کے وجود کی قائل ہے۔ بیسویں صدی کی مادیت یا فطریت زیادہ پیچیدہ، زیادہ متنوع ہے اور اس کا خود پر اعتماد اتنا زیادہ نہیں۔ جتنا کہ مادی ذریت کا تھا۔ اکثر اس کا اظہار نہایت اصطلاحی (ٹکنکل) فلسفہ کے لباس میں ہوتا ہے مثلاً برٹرنڈرسل کے تصانیف میں، آر ڈبلیو سلرز کی کتابوں میں، جارج سنٹیانا کے لطیف انداز بیان میں۔

۳- مادّیت کی نظر میں کائنات کی تصویر

مادیت کی مندرجۂ بالا اجمالی تاریخی توضیح سے اس کی مختلف خصوصیات پر روشنی پڑتی ہے جن میں سے چند کی ہم اس طرح تخصیص کر سکتے ہیں۔ چونکہ دنیا ایک وحدت ہے اور مادہ تمام چیزوں کی اصل لہذا:-

(۱) انسانی تجربات کی دنیا میں جس قدر کیفی تغیرات ہیں ان سب کی تحویل کمی حدود میں کردیجاتی ہے (مادی ذریت، موجودہ سائنس)

(۲) حیات کی توجیہ ان ہی قوتوں یا مواد کے ذریعہ کیجاتی ہے جو غیر نامیاتی یا مادی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ حیات کوئی مستقل یا علٰحدہ قائم بالذات شے نہیں جو مادہ سے علٰحدہ اپنا وجود قائم رکھہ سکتی ہو۔

(۳) ذہن ــــ ادراکات، احساسات، افکار ــــ کی تحویل مادی ذرات میں کیجاتی ہے جو مکان میں پائے جاتے ہیں۔

(۴) ذہن کی اِس توجیہ سے لازم آتا ہے کہ تمام صفات[1] ثانویہ انسانی

[1] مثلاً آواز، بو، رنگ وغیرہ

عضویت کے ہی مظاہر ہیں، ان کا خارج میں وجود نہیں۔ صرف صفات اولیہ[1] انسان کی عضویت مدرکہ سے علیحدہ خارج میں پائے جاتے ہیں (اہل ذریت، ہابس وغیرہم نے یہی کہا تھا۔)

(۵) کائنات کے سارے واقعات کورانہ میکانکی حرکت کا نتیجہ ہیں۔ کسی غایت یا مقصد یا معنی کا وجود نہیں پایا جاتا۔ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے اور تسلسل واقعات کا جو چیز جبر و شدت کے ساتھ تعین کرتی ہے وہ ذرات کا مکان میں سرمدی، بے معنی، غیر شعوری رقص ہے! ہمارے خواہشات، ارادے اور مقاصد کی اس اندھی اور بے حس دنیا میں اتنی بھی اہمیت نہیں جتنی کہ ان ذرات کی جو روشنی کی کرنوں میں رقص کناں نظر آتے ہیں۔

اس طرح کسی دانا و بینا، سمیع و بصیر خدا کا انکار، حیات بعد الموت کا انکار، آزادی ارادہ کا انکار[2]، حشر و نشر کا انکار مادیت کی صریح تعلیم ہے۔ ان چیزوں پر اعتقاد توہم پرستی کے مساوی ہے، یہ مزخرفات ہیں؛ عرب کے ایک جاہل شاعر نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

---

[1] مثلاً امتداد حرکت وغیرہ

[2] خدا؛ بقائے روح، آزادی ارادہ، مابعد الطبیعیات کے مرکزی اصول ہیں۔ مشہور فلسفی کانٹ ان کو عقل عملی کے مسلمات قرار دیتا ہے۔ مذہب کے بھی یہ بنیادی عقائد ہیں۔

أموتٌ ثم بعثٌ ثم حشرٌ حدیث خرافاتٍ یا اُمّ عمرو[۱]

کیا تجربہ اس تعلیم کی تائید نہیں کرتا؟ کیا دنیا میں شر کی کار فرمائی نہیں؟ کیا دنیا کے آہنی قوانین نیک و بد دونوں کے لیے یکساں نہیں؟ کیا ہماری خواہشیں حسرتیں دعائیں ہماری مصیبتوں کو ٹال سکتی ہیں؟ کیا فطرت کے دانت پنجے خون بیکساں میں رنگین نظر نہیں آتے؟ خود ہمارے وجود بے بود سے فطرت کو فائدہ؟

از آمدن و رفتن ما سودی کو؟ وز تار امید عمر ما پودی کو؟
در چنبر چرخ جان چندیں پاکاں می سوزد و خاک می شود دودی کو؟ (خیام)

مادیت ہمیں اپنے ذہنی التباسات کو دور کرنے اور حقیقت عریاں کا مقابلہ کرنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ رفع التباسات کا فلسفہ ہے! اس فلسفہ نے انسان کی قسمت کا نقشہ کچھ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

" انسان، جس حد تک کہ نیچرل سائنس خود ہمیں سکھلا سکتی ہے۔ اب ایجاد کائنات کی علت غائی نہیں رہا۔ اور نہ ہی تمام زمانوں کا آسمانی وارث۔ اس کا وجود بے بود خود ایک اتفاق کا نتیجہ ہے' اس کی داستان زندگی تمام سیاروں میں سے

---

[۱] ۔ کیا موت کے بعد پھر اٹھنا ہے اور حشر و نشر ہے' اے اُمّ عمر (اپنی بیوی کو اس طرح مخاطب کرتا ہے) یہ ساری باتیں مزخرفات ہیں۔

ایک ذلیل ترین بیچارے کی زندگی کا ایک نہایت ہی مختصر باب! ہاں یہ صحیح ہے کہ سائنس کو اب تک اس مجموعہ علل کا پتہ نہیں چلا جس نے اولاً ایک مردہ نامیاتی مرکب کو بنی نوع انسان کے زندہ اسلاف میں بدل دیا۔ لیکن یہ جاننا کافی ہے کہ اسی قسم کی ابتدا سے قحط و بیماری قتل و غارت نے جنہیں مخلوقات کے آئندہ پیدا ہونے والے سردار کی موزوں انا میں کہنا چاہئیے تدریجی طور پر بے انتہا درد و الم کے بعد ایک ایسی قوم کو منصۂ ظہور پر پیش کیا جو اپنے اندر اتنی دیانت تو رکھتی ہے کہ خود کو ذلیل سمجھے اور اتنی تو سمجھ بوجھ کہ خود کو لاشے و بے حقیقت جانے۔ ہم ماضی پر ایک نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ بیکسانہ لغزشوں، وحشیانہ بغاوتوں، ابلہانہ اطاعتوں، ہیچ و بے مغز خواہشوں، خون و آنسوؤں کی ایک داستان ہے۔ ہم مستقبل پر ایک نگاہ تجسس ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ زمانہ بعد (جو انفرادی زندگی کے مقابلہ میں تو یقیناً طویل ہے لیکن وقت کی ان تقسیموں کے مقابلہ میں جو ہماری نظر اکتشاف کے لیے وا ہیں نہایت مختصر) ہمارے نظام شمسی کی توانائی زائل ہو جائیگی، آفتاب کی روشنی تیرہ و تار ہو جائیگی۔ اور زمین بے مدد جزر، جامد زمین، اس قوم کو اپنے سینہ پر بٹھانا گوارا نہ کریگی جو ایک لحظہ کے لیے اس کی خموشی و تنہائی میں خلل انداز ہوئی تھی۔ انسان قبر میں ہوگا اور اس کے سارے افکار و اذکار فنا ہو جائینگے

وہ بے چین و بے آرام شعور جو اس زاویۂ خمول میں کچھ عرصہ کے لیے کائنات کی پُرسکون خامشی میں رخنہ انداز ہوا تھا آرام کی نیند سوتا ہوگا۔ "ناقابل زوال نشانیاں" اور "لافانی اعمال" خود موت، اور محبت جو موت سے زیادہ طاقتور شے ہے ایسے غارت ہونگے کہ گویا تھے ہی نہیں"[۱]

۴۔ مادیت اور اخلاق

مادیت کو فلسفہ کے طور پر تسلیم کر لینے سے اخلاق و مذہب کے متعلق کیا نقطۂ نظر اختیار کرنا پڑتا ہے؟ اس کے عملی نتائج کیا ہیں؟

عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ مادیت اخلاق سوز ہے۔ مذہب کو "تسکین قلب عجائز" قرار دینے کے بعد مادیت نے اخلاق کے شیرازہ کو پریشان کر دیا

لہ۔ بالفور: فاونڈیشنز آف بلیف ص ۲۹-۳۱

نیکی کو بے مایہ خواب قرار دیا، ضمیر کو جنون، قانون اخلاق کو پادریوں کی ایجاد سمجھا اور "خوش باش دمے وبشادمانی گزراں" کو عین حکمت

یہ صحیح ہے کہ خدا کے وجود اور حیات بعد الموت کے انکار کی وجہ سے ایک قسم کی آزادی طبیعت میں سما جاتی ہے اور نٹشے کی طرح کہا جاتا ہے کہ معاذ اللہ "خدا مر چکا اور اس کی قبریں منادر و مساجد میں بنائی جا چکیں اب ہر چیز جائز ہے"۔ فطرت اور فطری ہیجانات برے نہیں اچھے ہیں، شرم وضبط دور کرنی چاہیے، جذبات و خواہشات کا اظہار ضروری ہے، آزاد مرد کا اخلاقی اصول اظہار ذات ہے نہ کہ "انکار ذات"

خیام نے تو سارے جہاں پر نظر ڈالی، صاحب نظر حکیموں سے مشورہ کیا اور کہا کہ

در عالم خاک از کراں تا بکراں ... چندانکہ نظر کنند صاحب نظراں
حاصل ز جہاں بیوفا چیزے غنیمت ... الا می لعل و عارض خوش پسراں

کامیابی کا راز،

ہیچو منت اعتقاد باید کردن ... می خوردن و اندوہ جہاں ناخوردن

گردوں، جیحوں، دوزخ، جنت کیا ہیں؟

گردوں نگرے ز عمر فرسودہ ماست ... جیحوں اثرے ز چشم پالودہ ماست

دوزخ شررے زرنج بیہودۂ ماست — فردوس دمے زوقت آسودۂ ماست

عوام کے زجر و توبیخ کی ہمیں کیوں پرواہ کرنی چاہیے اور خود دنیا کا کیا مرتبہ ہے؟

گاویست در آسمان و نامش پروین — یک گاؤ دگر نہفتہ در زیر زمین
چشم خردت کشائی چوں اہل یقین — زیر و زبر دو گاو مشتے خر بین

کیا ہم اپنے افعال میں آزاد ہیں؟ کیا دنیا کی حکمرانی میں ہماری مرضی کو دخل ہے؟

گر کار تو نیک ست بتدبیر تو نیست — ور سر برود نیز بتقصیر تو نیست
تسلیم و رضا پیش کن و شاد بزی — چوں نیک و بد جہاں بتدبیر تو نیست
یارب تو گلم سرشتہ من چکنم — ویں پشم و قصب تو رشتہ من چکنم
ہر نیک و بدی کہ از من آید بوجود — تو بر سر من نوشتہ من چکنم

کیا موت کے بعد بعث ہے؟ انجام کیا ہے؟

می خور کہ بزیر گل بسے خواہی خفت — بے مونس و بے حریف و بے ہمدم و جفت
زنہار بکس مگو تو ایں راز نہفت — ہر لالہ پژمردہ نخواہد بشگفت

آخری عملی نصیحت

روزیکہ ز تو گزشتہ است یاد مکن — فردا کہ نیامدہ است فریاد مکن

از آمدہ و گزشتہ بیداد مکن حالے خوش باش و عمر برباد مکن

خیام کی یہ طربناک تعلیم مادیت، یا انکارِ وجودِ خدا یا انکارِ آزادی کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں قرار دی جاسکتی۔ مادیت بذاتہٖ دشمنِ اخلاق نہیں۔ مادیت کے دیگر ائمہ مادیت کو اخلاق سوز نہیں خیال کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قانونِ اخلاقی مغائرِ فطرت نہیں۔ یہ خارج سے عائد کردہ چیز نہیں۔ یہ ہماری فطرت کا قانون ہے۔ اخلاقی قوانین فطری قوانین ہیں۔ یہ حیاتِ انسانی کی صحت و مسرت کے فطری قوانین ہیں۔ ان کی خلاف ورزی سے اقوام و افراد بلاؤں میں گرفتار ہوتے ہیں اور ان کی پابندی سے امن و راحت پاتے ہیں۔ فلاطون (ریپلک کتاب چہارم) صوابِ اخلاقی (یا "عدل") کو صحتِ ذہنی قرار دیتا تھا۔ صرف عادل آدمی ہی جو اپنے اعمال و افعال کی حکمرانی میں اپنے ذہن کی ہر قابلیت کو موزوں و مناسب طریقہ سے استعمال کرتا ہے اور ہر شخص کو اس کا حق ادا کرتا ہے، شادماں و مسرور رہ سکتا ہے اور جو شخص عادل نہیں وہ بیمار آدمی کی طرح ہے اور "دہانِ بیمار" کو کوئی شے لذت بخش نہیں معلوم ہوتی۔

پروفیسر پالسن (مقدمہ فلسفہ صفحہ ۷۲) تبلاتا ہے کہ مادیت کی مابعد الطبیعیات میں کوئی چیز ایسی نہیں جو مذکورۂ بالا بیان کی تردید کرے۔ تجربہ جو ہمیں دوسرے فطری قوانین سے آگاہ کرتا ہے اخلاقی قوانین سے بھی واقف کرتا ہے

جو شخص اکل و شرب کے طبی قوانین کو توڑتا ہے بیمار پڑتا ہے خواہ وہ ان قوانین کی صحت پر یقین کرے یا نہ کرے۔ اسی طرح جو شخص اخلاق کے قوانین کی خلاف ورزی کرتا ہے اپنی مسرت کو قیمت کے طور پر ادا کرتا ہے، خواہ وہ ان قوانین کے متعلق کچھ بھی خیال کرے۔ جو شخص اپنی ذات کے فرائض سے تغافل کرتا ہے اور لذت میں منہمک ہوتا ہے اور اعتدال کو ہاتھ سے چھوڑتا ہے وہ اپنی مسرت و شادمانی کے بنیادی شرائط کو غارت کرتا ہے۔ خیام کا بھی تجربہ کہتا ہے کہ ؎

گر از پئے شہوت و ہوا خواہی رفت   از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت

جو شخص معاشرت کے قوانین کی پابندی نہیں کرتا وہ دوسروں کی زندگی میں خلل انداز ہوتا ہے اور خود بھی اس کا خمیازہ بھگتتا ہے۔ جو شخص اوروں کے ساتھ کبر و نخوت سے پیش آتا ہے ان میں نفرت و عداوت کے جذبات پیدا کرتا ہے اور اسی قسم کے سلوک کا مستحق ہوتا ہے۔ دنیا میں کوئی فرد اتنا قوی اور بے نیاز نہیں جس کو دوسروں کی محبت اور ان کے اعتماد کی ضرورت نہ ہو اور جس کے لیے عداوت و نفرت تکلیف و اندوہ کا باعث نہ ہوں اور اگر کوئی شخص ہمیں باوجود جرم و خطا کے ارتکاب کے محفوظ و مصئون نظر آئے تو ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ وہ گرفتاری اور باز پرس کے

اندیشہ جاں کاہ سے بچا ہوا نہیں کیونکہ یہ عجیب سی بات ہے کہ اگر ہم کوئی چیز چھپانا چاہیں تو ہمیں ہمیشہ یہ یقین ہوتا ہے کہ ساری جہاں کی نظریں ہماری طرف لگی ہوئی ہیں۔ جرم کا شعور انسان کو متوحش رکھتا ہے، وہ دنیا میں بیکس و بے یار محسوس کرتا ہے۔ جب جذبات کا مردافگن زور اور ہیجانات کا شور و شور انسان کو وقتیہ طور پر مغلوب کر لیتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اس نے ضمیر کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا۔ لیکن جب یہ طوفان گزر جاتا ہے، خواہشات میں سکون پیدا ہوتا ہے اور غور و فکر کی قوتیں پھر اپنا عمل شروع کرتی ہیں، جب کسوتِ عمر بوسیدہ ہونے لگتی ہے، ہمت و طاقت میں آثار شروع ہوتا ہے تو دنیا "خوابے وخیالے وفریبے ودمے" معلوم ہونے لگتی ہے اور گزشتہ کے بُرے کرتوت بھوت بن کر سوہانِ روح کا باعث بن جاتے ہیں شوپنہور نے سچ کہا ہے کہ کوئی شخص بسترِ مرگ پر اپنے بُرے افعال کو پسندیدہ نظر سے نہیں دیکھتا۔ خواہ وہ دہریہ ہو یا مادیہ! لہٰذا جب تک دنیا کا یہی رنگ ہے۔ اور فطرتِ انسانی کا یہی حال قوانین اخلاق قابلِ پابندی رہیں گے۔ خواہ ہم کائنات کو مادی ذرات سے مرکب سمجھیں یا غیر مادی مونادات سے۔ خیام بھی اسی نتیجہ پر پہنچا تھا عقل و قوانینِ اخلاق کے مطابق زندگی بسر کرنا ضروری ہے۔ زمانہ ہمیں اس پر مجبور کرتا ہے۔

برموجب عقل زندگانی کردن شاید کردن ولے ندانی کردن
استادِ تو روزگار چابک دستست چنداں بسرت زند کہ دانی کردن

دیمقراطیس اور اپیکیورس کے فلسفہ اخلاق میں فسق وفجور کا نام نہیں۔ لذت گو اپیکیورس کا مقصد حیات تھی لیکن وہ لذتوں میں فرق کرتا تھا اور ذہنی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر ترجیح دیتا تھا۔ عقلی زندگی کی لذتیں جسمانی لذتوں پر اس لیے فوقیت رکھتی ہیں کہ "جب تک ہم کائنات کی نوعیت وماہیت سے واقف نہ ہو جائیں۔ ہم ان چیزوں کے متعلق خوف کو دور نہیں کر سکتے جنہیں ہم ضروری سمجھتے ہیں" ہم خود ساختہ توہمات کی قید سے نہیں نکل سکتے ہم موت، عذاب وثواب کے خوف سے بچ نہیں سکتے رنج وخوف سے آزاد ہونے کے لیے ہمیں اشیاء کے اسباب وعلل سے واقف ہونا چاہیے اور یہ جاننا چاہیے کہ کون سی لذتوں کا تعاقب کیا جائے اور کون سی لذتوں سے پرہیز کیا جائے، بالفاظ دیگر ہمیں صاحب عقل ہونا چاہیے۔ اگر ہم صاحب عقل ہوں تو ہم نیک ہو نگے اور اخلاق کے قواعد کی پابندی کرینگے، کیونکہ "بغیر موجب عقل زندگانی بسر کرنے، عزت وعدل کے ساتھ گزارنے کے کوئی شخص مسرور وشاداں نہیں ہو سکتا۔ لہذا نیکی یا اخلاق مسرت وطمانیت قلب حاصل کرنیکا ذریعہ ہیں لیکن مسرت لذت حواس اور عیاشی کی زندگی سے حاصل نہیں ہو سکتی، یہ

یہ انہیں فضائل کے ساتھ وابستہ ہے جن کی تلقین ارسطو، فلاطون اور رواقیہ نے کی تھی یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدل سے۔

فرصت کی زندگی، دوستی و محبت اور فلسفہ کا مطالعہ ابیکورس کے نزدیک عاقلانہ اور شادماں زندگی ہوگی۔ اور خیام کے نزدیک زندگی کا لطف تقریباً ان ہی چیزوں پر مشتمل ہوگا۔

تنکے می لعل خواہم و دیوانے　　سدِ رمقی باید و نصف نانے

وانگہ من و تو نشستہ در ویرانے　　خوشتر بود از مملکت سلطانے

یہاں بھی فرصت کے دن ہیں، محبت ہے، اور فلسفہ کے بجائے ایک دیوان ہے اور مئے و معشوق ہیں!

زمانہ جدید کے علماء فطرت میں سے ہربرٹ اسپنسر (سنہ ۱۸۲۰ء تا سنہ ۱۹۰۳ء) نے اس امر کی باضابطہ کوشش کی ہے کہ کائنات کے متعلق اپنے نقطہ نظر کا انطباق کردار پر کیا جائے۔ اس کی کتاب ڈیٹا آف ایتھکس اخلاق کی ایک مشہور کتاب ہے۔ اسپنسر بتلاتا ہے کہ ارتقا اپنی انتہا کو ایک ایسی جماعت میں پہنچتا ہے جو ہمیشہ امن پسند ہو، جس کا ہر فرد دوسرے افراد کی آزادی میں مزاحم ہوئے بغیر اپنی غایت کا تحقق کرتا ہے (عدل) اور جس میں افراد اپنے مقاصد کے حصول میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں (کرم) کردار

سب سے زیادہ وہی نیک کہلائیگا جو عامل کے لیے، اس کی اولاد کے لیے اور ان افراد کے لیے جن میں وہ رہتا بستا ہے زندگی کو دراز اور پُر نعمت کرے۔ ہم اسی فعل کو اچھا یا بُرا کہتے ہیں جو ہماری زندگی میں مدد دیتا یا نقصان پہنچاتا ہے اور یہ اسی مفروضہ پر کہ زندگی میں غم کے بہ نسبت مسرت زیادہ ہے (رجائیت) خیر کلی طور پر لذت بخش ہے (لذتیت) افعال اسی وقت کامل طور پر صائب کہلاتے ہیں۔ جب وہ علاوہ آئندہ زندگی میں مسرت رساں ہونے کے فی الفور لذت بخش بھی ہوں۔ اِس طرح انویت اور اخوانیت میں تطبیق پیدا ہو جائے۔

غرض مادیت یا فطریت کے تمام حامیوں کے نظریہ اخلاق پر نظر ڈالتے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو ان کے اخلاقی اصول ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں، لیکن مادیت یا فطریت خود اخلاق کو بے سہارا نہیں چھوڑتی۔ انسان کو حیوان مطلق نہیں بنا دیتی اور معاشری ترقی میں مزاحم نہیں ہوتی۔ صرف اتنا ہے کہ یہاں ابدیت کا خوشنما منظر نہیں پایا جاتا اور خدا کی تائید و اعانت کی امید مفقود ہے۔ کائنات انسان کے لیے ایک صلیب ہے۔ جس پر وہ بہادرانہ طریقہ سے جان دیتا ہے اور جانتا ہے کہ "ہر لالہ پژمردہ نخواہد شگفت"!

تنقید

مادیت کے فلسفیانہ نظام کا اجمالی خاکہ ہمارے پیش نظر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نظام نہایت قوی ہے۔ انیسویں صدی میں "فطریت" نے کائنات کی نہایت وضاحت، تعیین، اور توافق کے ساتھ توجیہ پیش کی تھی۔ لیکن ۱۸۹۵ء سے جب کہ رونٹ گن نے لاشعاعوں کا اکتشاف کیا ہے۔ طبیعیات کے عام تصورات میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا ہے۔ ان تغیرات میں سے ان ہی بعض کا ہم یہاں نہایت اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے جو ہمارے مقصد کے لیے ضروری ہیں۔

(۱) مادہ کیا ہے؟

دیمقراطیس کی ذریت کو پیش کرتے وقت ہم نے دیکھا ہے کہ مادہ اجزائے لایتجزّیٰ سے مرکب ہے اور یہ اجزا یا ذرات ناقابلِ تقسیم، غیر مرئی، غیر مخلوق ٹھوس اور ناقابلِ فنا ہیں۔ کلریسیس نے ان ذرات کو ایک طرح کی آزادی سے متصف

ص۔ ایٹم کے لیے ہم نے ذرہ کا لفظ اختیار کیا ہے۔

کیا تھا۔ جو انسان کے افعال کی آزادی سے مشابہ تھی۔ اور ہیکل نے بھی ذرات کو نفسی صفات مثلاً احساس و ارادے سے موصوف کیا ہے "تاکہ دنیا کے ارتقا کی اچھی طرح توجیہ ہو سکے"[۵] لائبنز (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) سترہویں صدی کے مشہور فلسفی اور عالم ریاضیات نے حقیقت کی ان انتہائی اکائیوں کو "موناد ات" کہا اور ان کو بجائے ممتد مادی اشیاء قرار دینے کے مراکز قوۃ سمجھا جن کی ماہیت اس کے نزدیک روحانی یا ذہنی تھی۔ مادی جسم کو بھی وہ مونادات کا ایک مجموعہ قرار دیتا تھا یا ان کی ایک عضویت۔

موجودہ زمانہ کی سائنس کی رُو سے ذرہ لائبنز کے موناد کی طرح "جسم" نہیں اور نہ ہی وہ ایک ٹھوس، ممتد، مادی شے ہے۔ لارڈ کلون نے ذرہ کو ایثر کا ایک حلقۂ دوری خیال کیا تھا جس کی وہی مخصوص حرکت و صورت تھی جو سگریٹ نوش کے منہ سے نکلے ہوئے دھویں کی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ اب مسترد ہو گیا ہے لیکن زمانہ موجودہ کے چند علماء سائنس کی تحقیقات کی وجہ سے ہمیں ذرہ کی ساخت کا بظاہر حقیقی گو جزی علم حاصل ہو گیا ہے موجودہ سائنس کے تمام عظیم الشان فتوحات میں ذرہ کی برقی نوعیت پر تحقیقات ایک نہایت حیرت ناک کارنامہ ہے۔

---

[۵] - دیکھو ا۔ پر ص۱۸ اور ص۱۹

ہم یہ سمجھنے کے عادی ہو گئے تھے کہ نوّے سے زیادہ جو عناصر دریافت ہوئے ہیں مثلاً آکسیجن، ہیڈروجن، کاربن، سونا، چاندی، یہی طبیعی دنیا کے سنگِ اساس ہیں۔ طیف نما سے بھی اسی امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ یہی سرمدی عناصر آفتاب اور دور کے ستاروں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ہم نے خیال کیا تھا کہ کائنات ان ہی سے بنی ہے اور انہیں ہم قائم اور ناقابلِ فنا سمجھتے تھے اور کیمیاگر کی سعی لاحاصل پر قہقہے مارتے تھے جو ادنیٰ دھاتوں کو سونے میں مبدّل کرنے کی شب و روز فکر میں رہتا تھا اور اپنی ناکامیابی کو صرف ایک آنچ کی کسر سمجھا کرتا تھا۔

لیکن اب ہماری نظروں کے سامنے ہی ریڈیم اور یورینیم عناصر تحلیل ہوتے جا رہے ہیں جن سے عجیب و غریب شعاعیں نکل رہی ہیں۔ جنہیں الفا، بیٹا شعاعیں کہا جاتا ہے جو لوہے میں بھی آسانی کے ساتھ گھس جاتی ہیں۔ ریڈیم اور یورینیم، ریڈیو ایکٹو عناصر کہلاتے ہیں۔ ان کی شعاعوں کو (مثلاً الفا شعاعوں) کو اگر جمع کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہیلیم گیس ہیں۔ اب جو عناصر ریڈیو ایکٹو ہیں ان کا ذرّی وزن بھی زیادہ ہوتا ہے اس سے فطری طور پر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہ ذرّی عناصر غیر قائم ہیں اور جب یہ تحلیل ہوتے ہیں تو گویا ان کے جوہر سے دوسرے قسم کے ذرّات تشکیل پاتے ہیں۔

ریڈیو ایکٹوٹی کے واقعات کی اس نظریہ سے توجیہ کی جاتی ہے کہ ذرہ ایک مرکب "ساخت" ہے جس کی اکائیاں "پروٹان" اور "برقیے" کہلاتی ہیں "پروٹان" ایجابی برق کے بار ہیں۔ اور "برقیے" منفی برق کے بار ہیں۔ تمام پروٹان ذرہ کے مرکزی حصہ میں جمع ہوتے ہیں جس کو مرکزہ کہا جاتا ہے۔ بعض برقیے بھی مرکزہ میں پائے جاتے ہیں اور دوسرے مرکزہ کے اطراف اسی طرح گھومتے ہیں جس طرح نظام شمسی میں سیارے آفتاب کے اطراف گردش کرتے ہیں اس طرح تمام پروٹان تو مرکزہ میں ہوتے ہیں لیکن برقیوں کی دو قسمیں ہیں ایک تو مرکزی برقیے ہیں اور دوسرے سیاراتی برقیے۔ کسی ایک ذرہ میں برقیوں کی مجموعی تعداد پروٹان کی مجموعی تعداد کے بالکل مساوی فرض کی جاتی ہے۔ اس طرح ذرہ میں ایجابی اور منفی باروں کا ایک تعادل ہوتا ہے۔ مثلاً ہیڈروجن جو سادہ ترین ذردی ساخت ہے ایک ذرہ رکھتا ہے جو ایک پروٹان اور ایک برقیے سے مرکب ہے۔ پروٹان کو مرکزہ سمجھا جاسکتا ہے۔ ہیلیم ذرہ میں چار پروٹان اور دو برقیے مرکزہ میں ہوتے ہیں اور دو برقیے سیارات کی طرح مرکزہ کے اطراف گردش کرتے ہیں اس طرح چار ایجابی باریں اور چار منفی باریں تعادل قائم کر لیتی ہیں۔ ہیڈروجن اور ہیلیم ذرات نہایت ہلکے ہیں لیکن یورینیم سب سے زیادہ وزنی ذرہ ہے جس میں ۲۳۸ پروٹان اور ۲۳۸ برقیے ہوتے ہیں۔ جن میں سے

۹۲ مرکزہ کے اطراف گھومتے ہیں اور باقی اس میں جمے ہوئے ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ گو برقیے اپنے مرکزہ کے اطراف اپنے محوروں پر گھومتے ہیں اور گو مرکزہ سے نزدیک ترین برقیے کا معمولی فاصلہ ایک سنٹی میٹر کا پچاس کروڑواں حصہ ہے (ایک سنٹی میٹر انچ کے تہائی حصہ سے کچھ زیادہ ہوتا ہے) تاہم ذرہ بڑی حد تک خلاء سے مرکب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرکزے اور برقیے اس قدر ناقابلِ تصور طریقے پر چھوٹے ہیں کہ محور اور مرکزہ کا فاصلہ نسبتہً بہت بڑا ہوتا ہے، مرکزے اور برقیوں کے باہمی فاصلوں کی تقریباً وہی نسبت ہے جو زمین اور آفتاب کے فاصلہ کے درمیان ہے۔ برقیوں کی جسامت ہیڈروجن ذرہ کے ۱/۱۸۴۰ حصہ ہوتی ہے۔ اگر ایک ذرے کو ایک گرجے کے اتنا تصور کیا جائے تو برقیہ اس کے مقابلہ میں ایک نقطہ سے زیادہ بڑا نہ ہوگا۔ اور خود ذرے نہایت صغیر ہیں۔ کیونکہ ہیڈروجن گیس کے ایک کیوبک سنٹیمٹر میں وہ تقریباً ۵۴,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰ ہوتے ہیں۔ ذرہ زیادہ تر خلا سے مرکب ہوتا ہے یہ اس لیے کہ اس کے اندر خلاء کا حصہ مادہ کے اجزا سے بہت زیادہ بڑا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک کافی صغیر جسم ذرہ سے بغیر اس مادہ سے ٹکرانے کے جس سے ذرہ مرکب ہے، گزر سکتا ہے۔ چنانچہ ریڈیو ایکٹیو جو اجزا پھینکے جاتے ہیں وہاں یہی ہوتا ہے وہ ایک ذرہ میں سے آسانی کے ساتھ گزر جاتے ہیں جس آسانی کے ساتھ

دُمدار ستارہ نظامِ شمسی سے گزرتا ہے۔[۱]

اس طرح ذرہ جدید طبیعیات کی تحقیقات کی رو سے قائم، ٹھوس، عدیم التغیر ناقابلِ فنا نہیں رہا جیسا کہ پہلے سمجھا جاتا تھا بلکہ وہ ایک مخلوق شئے نظر آتا ہے وہ ایک قسم کی ساخت نظر آتا ہے اور انرجی کا ذخیرہ جو زیادہ تر خلا سے مرکب ہے، ظاہر ہے کہ یہ انیسویں صدی کے مادہ سے بالکل جدا چیز ہے۔[۲]

اب اگر مادہ برقی باروں کی مرکبہ ساخت ہے اور حقیقت میں برق ہی وہ آخری شئے ہے جہاں پہنچ کر ہماری تحقیق ختم ہوتی نظر آتی ہے۔ تو ناگزیر طور پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "برق کیا ہے"؟ اس کا علماء طبیعیات کے ہاں کوئی جواب نہیں سوائے اس کے کہ وہ یہ بتائیں کہ برق کا عمل کیا ہے۔ مثلاً برقی بار ربر کی ایک کنگھی یا شیشہ کے ایک ٹکڑے پر مختلف چھوٹی چیزوں جیسے پر یا کاغذ کے پرزوں کو جذب کرتی یا دفع کرتی ہے۔ خود برق کیا ہے اس کی ماہیت کیا ہے اس کا کوئی علم نہیں۔ لا ادریت۔ ممکن ہے کہ برقی اجزا اثیر میں محض ور و بگاڑ کے خطے ہوں۔ اس بنا پر یقین یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اور زیادہ عمیق جائیں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ توانائی ہی طبیعی دنیا میں انتہائی شئے ہے لیکن عام طور پر علماء سائنس اس آخری بیان پر متفق نہیں

۱۔ ذرہ کے نظریہ میں جو جدید ترین تغیرات ہوئے ہیں (ڈاکٹر نبرگ اور شروڈنگر والے) ان کی رو سے ذرہ کا یہ تصور بھی ترک کر دیا گیا ہے ہمارا مقصود ذروی نظریہ کے الجھنوں میں پڑنا نہیں صرف ہمیں یہ بتلانا ہے کہ مادہ کی سخت ٹھوس اساس غائب ہو گئی ہے اور وہ ناقابلِ تقسیم ہستی نہیں رہا ہے۔

۲۔ جان ل: وتن دی ائیمس صہ ۱۴

اس وقت ہم وثوق کے ساتھ جو کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمیں تین انتہائی چیزیں ملتی ہیں: برق، ایثر، اور آنرجی یا توانائی۔ لیکن چونکہ ایثر کا وجود ابھی معرض شک میں ہے لہذا آخری تضاد شاید برق اور توانائی میں رہ جاتا ہے۔

(۲) قانون تسلسل

طبیعیات کی جدید تحقیقات کی رُو سے قانون تسلسل بھی مشکلات میں مبتلا ہو گیا ہے۔ سائنس کا مشکل ہی سے کوئی اصول ہوگا جو اس قانون سے زیادہ وقیع تر ہو۔ اگر کسی جسم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچنا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ درمیانی حصوں کے مسلسل سلسلہ سے ہو گزرے لیکن اب ہم سے یہ سمجھنے کے لیے کہا جا رہا ہے (پلانک کا نظریہ قدریہ (کوانٹم تھیوری) کہ دوری حرکتیں غیر مسلسل ہو سکتی ہے۔ برقیے ایک محور سے دوسرے محور تک بغیر درمیانی راستے کے گزرنے کے پہنچ سکتے ہیں۔ ہم سے یہ نہیں کہا جاتا کہ ہم اس عمل کی کوئی تشبیہ قائم کریں بلکہ محض ماننے کے لیے کہا جاتا ہے اور اگر تغیرات کے تسلسل پر یقین کرنے کا کوئی فطری میلان ہم میں پایا بھی جاتا ہے تو ہمیں چاہیے کہ بکمال لطافت اس کو نذر آتش کردیں۔

(۳) زمان مکاں

۱۹۰۸ء سے منکاوسکی نے زمان و مکان کے مستقل وجود کو بھی معرض شک میں ڈال دیا۔ نہ مکان ہی مستقل طور پر حقیقی ہے اور نہ زمان۔ جس طرح

مادہ کے متعلق یہ ثابت کر دیا گیا کہ وہ کوئی ایسی شے نہیں جو مکان میں ممتد ہو اور زماں میں مدمن اسی طرح تبلایا جارہا ہے کہ زمان و مکان علیحدہ طور پر کوئی وجود نہیں رکھتے۔ حقیقی وجود زماں۔مکاں' کا ہے یہ چوجہتی حقیقت ہے اور سہ جہتی مکان اور یک جہتی زماں اس کی محض حیثیتیں ہیں۔ زماں چوجہتی "زماں۔مکاں" کی ایک جہت ہے۔ اور مکان ایک سلسلہ ہے جس کی تشکیل "زماں۔مکاں" کے تین جہتوں سے ہوتی ہے۔ آئنسٹائن جس نے منکاؤسکی کے اس نظریہ کو پوری طرح تکمیل دی اور توضیح کی کہتا ہے کہ "جو لوگ ریاضیات نہیں جانتے انہیں "چوجہتی" اشیاء کا ذکر سن کر حیرت سے ایک سنسنی خیز احساس ہوتا ہے یہ اسی قسم کا سنسنی خیز احساس ہے جو علوم ستریہ کا ذکر سننے سے پیدا ہوتا ہے لیکن تاہم اس سے زیادہ کوئی معمولی بات نہیں کہ وہ دنیا جس میں ہم رہتے بستے ہیں ایک چوجہتی مکان۔ زماں سلسلہ ہے[۱]"۔

ہربرٹ اسپنسر نے جب سائنس کے "انتہائی تصورات" کی فہرست مرتب کی تھی تو اس نے پانچ ایسے تصورات پیش کیے تھے (مکان، زمان، مادہ، حرکت، قوۃ (اس پر اس نے شعور کا بھی اضافہ کیا تھا کہ جو ایک علیحدہ قسم کی

۱۔ البرٹ آئنسٹائن: ریلیٹیویٹی مترجمہ رابرٹ ڈبلیو لارنس ص ۶۵

چیز ہے) اور ان کی اصلی ماہیت سے بے خبری ظاہر کی تھی۔ اس نے یہ ناقابل یقین امر قرار دیا تھا کہ یہ پانچوں بالکل مستقل چیزیں ہیں اس لیے اس نے ان میں سے صرف قوۃ کو مستقل، باقی تمام کو اسی کے مظاہر سمجھا تھا، گو یہ چیز کہ اس کا تصور کس طرح کیا جائے اس کے نزدیک ناقابل علم تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبیعیات اِن انتہائی تصورات کے تعلقات کے ناقابل تفحص دائرہ میں داخل ہونے پر مجبور ہو رہی ہے اور یہ صاف طور پر ثابت کر رہی ہے کہ مادیت کو بظاہر جو وضاحت یا صفائی حاصل تھی وہ محض دہوکا تھا۔ اگر ہم دنیا کی مادی یا طبیعی عناصر کے حدود میں توجیہ کریں تو ہم یہ نہ سمجھیں ہم ایک نامعلوم شے کی معلوم شے سے توجیہ کر رہے ہیں کیونکہ در اصل واقعہ یہ ہے کہ ہم معلوم شے کی نامانوس اور ناقابل شبیہ بلکہ شاید ناقابل تصور سے توجیہ کر رہے ہیں۔ یہ انسانی جبلت ہے کہ ہم ٹھوس شے کو حقیقی شے سمجھیں، انیسویں صدی تک یہی جبلت مادیت کی زبردست تائید تھی۔ طبیعیات کے مندرجہ بالا تغیرات نے مادیت سے یہ تائید چھین لی یا اس کو اس تائید سے محروم کر دیا۔ مادہ ٹھوس چیز نہ رہا۔ مادہ اور توانائی میں فرق قائم نہ رہا، مکان اور زمان کا وجود علیحدہ نہ رہا اور مادے کے قوانین (مثلاً قانون تسلسل) ناقابل تصور قرار پائے۔ خود طبیعیات نے مادیت کے اعتماد میں تزلزل پیدا کر دیا ہے۔

تاہم یہ صحیح ہے کہ طبیعیات کے یہ تغیرات، یہ معمے، یہ چیستاں ہمارے فلسفہ میں کسی قسم کا اساسی فرق نہیں پیدا کر سکتے کیونکہ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس فلسفہ نہیں طبیعی دنیا ہماری سمجھ کے لیے کتنی ہی دشوار کیوں نہ ہو، اور اس کی تشکیل کے مقررہ طریقوں میں کتنا ہی خلل کیوں نہ پیدا ہو گیا ہو لیکن یہ مشکلات طبیعی دنیا کی حقیقت پر کوئی اثر نہیں ڈالتے گو اس میں شک نہیں کہ نظریہ قدریہ اور نظریہ اضافیت کی وجہ سے بعض سائنٹفک علماء طبیعیات میں یہ رجحان پیدا ہو گیا ہے کہ مادہ کی ذہن سے توجیہ کریں۔ چنانچہ پروفیسر اڈنگٹن اور سر جیمس جینس دونوں کا یہ خیال ہے کہ طبیعیات کے یہ جدید نظریات اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اشیاء کی حقیقت ذہنی یا روحانی ہے اور جن چیزوں کو ہم مادی مظاہر کہتے ہیں وہ روحانی حقیقت کے طریق اظہار کے اثرات و نتائج ہیں۔ یا جیسا کہ اڈنگٹن کہتا ہے: مادی مظاہر نتیجہ ہیں اس تجرید و انتخاب کا جو ہمارا ذہن اس روحانی وحدت سے کرتا ہے جو ان کے تحت پائی جاتی ہے یہ تصوری رجحان انگریز علماء طبیعیات ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ جرمنی کے بعض علماء طبیعیات بھی اس رائے کے قائل نظر آتے ہیں چنانچہ آئنسٹائن، شروڈنگر، اور پلانک کی یہی رائے ہے پلانک نے سلیون سے ایک ملاقات میں کہا تھا کہ "میں شعور کو اساسی شے سمجھتا ہوں اور مادہ کو شعور سے متخرج سمجھتا ہوں ہم شعور کے آگے نہیں جا سکتے۔ ہر چیز کے لیے جس کا ہم ذکر کرتے ہیں

ہر چیز کے لیے جس کو ہم موجود تسلیم کرتے ہیں شعور کی ضرورت ہے"۔

ہم یہاں صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ گو ان سربرآوردہ علماء سائنس کے نزدیک طبیعیات ان نتائج کیطرف اشارہ کرتی ہے جو قدیم مادیت کے بالکل مناقض و منافی ہیں لیکن مادیت کے ابطال کے لیے ہم ان علماء کے فلسفیانہ افکار پر زیادہ زور نہیں دے سکتے کیونکہ اکثر فلاسفہ نے ان کی کمزوریوں کو مدلل طریقہ سے ظاہر کر دیا ہے اور ان کے اسقام کو بتلا دیا ہے لیکن خوش قسمتی سے ہمیں ان کے تائید کی مطلق ضرورت بھی نہیں کیونکہ ہم مادیت کے توجیہات کے نقائص کو اور بہتر طریقوں سے واضح کر سکتے ہیں۔

(۲) کیا مادیت صفات کی توجیہ کر سکتی ہے؟

دنیا جیسی کہ وہ نظر آتی ہے رنگ بھی رکھتی ہے اور آواز بھی، دنیا کی چیزیں بو بھی رکھتی ہیں اور مزہ بھی اور لمسی صفات بھی۔ مادیت ان کی کیا توجیہ کرتی ہے؟ مادیت کے نزدیک خارجی شے کا رنگ (روشنی، چمک، مرئیت) سوائے اس کے کیا ہے کہ ان کے برقیے ایک راہ سے ہٹ کر دوسری راہ چلنے ہیں، جس کی وجہ سے ارتعاشات پیدا ہوتے ہیں جو ہماری آنکھ کو متاثر

کرتے ہیں اور ہمیں رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ رنگ ہمارے شعور کے باہر کوئی چیز نہیں۔ حرارت، طبیعی معنی کے لحاظ سے کسی جسم میں سالمات کے حرکت کی تیزی ہے۔ اور اس کی وجہ سے جو اشعاعات پیدا ہوتے ہیں وہ ہمارے بدن کے بعض اعضائے حواس کو تہیج کرتے ہیں اور ہمیں حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ اجسام سوائے اس کے کسی دوسرے معنی میں گرم نہیں ہوتے۔ یہی حال آواز، بو اور دوسرے صفات کا ہے۔ خود برقیے کیسے ہیں؟ اس کا کوئی جواب نہیں۔ ذرات کی شکلیں محض ممکنہ مکانی اضافات کے علائم ہیں۔ فطرت کا تصور قابلِ تخیل نہیں رہا بلکہ صرف قابلِ پیمایش۔ صفات کی توجیہ کے لیے صفات کو مطلقاً ترک ہی کر دیا جاتا ہے اور محض کمیت پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اس طرح مادیت کے نزدیک خارجی دنیا میں کسی صفت کا وجود نہیں جو ہمیں واقعی طور پر دنیا میں نظر آتی ہے نہ رنگ ہے نہ شکل، آواز نہ بو، سردی نہ گرمی، نہ صفات ثانویہ ہیں نہ صفات اولیہ سوائے محل، استمرار، انجذاب اور مکانی اضافت کے یہ 'ثالثی صفات'، یا جمالیاتی صفات مثلاً حسن، عظمت، بہجت، رفعت سے بھی معرّی و مبرّی ہے۔ لیکن ان صفات کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اگر فطرت کے تصور سے انہیں حذف کر دیا جاتا ہے تو کیا ان کی حقیقی طور پر توجیہ ہو سکتی ہے؟

مادیت یا فطرتیت کا جواب ہم نے دیکھا کہ صفت عضویہ کے اعصاب اور دماغ پر

چند تموجات کے ارتسامات کا نتیجہ ہے لیکن خود اعصاب اور دماغ طبیعی اشیاء ہیں لہذا وہ ان ہی اجزا سے مرکب ہیں۔ جن سے دوسرے طبیعی اشیاء مرکب ہیں۔ اگر تموج میں رنگ نہیں تو آنکھ اور دماغ میں بھی رنگ نہیں ہو سکتا۔

صفت کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا اور صفت مادیت کی رو سے فطرت میں موجود نہیں۔ صفت کے اسی ناقابل تعین فقدان کی وجہ سے فشنر نے مادیت کو "نظریۂ شب" (نائٹ ویو) کہا ہے، تاریک مظلم! اس کے برخلاف روحانیت کو وہ "نظریۂ روز" (دے ڈیو) کہتا ہے، روشن و منور!

(۳) کیا مادیت ذہن کی توجیہ کر سکتی ہے؟

ذہن کی توجیہ میں مادیت تین صورتیں اختیار کرتی ہے جس کا ہم نے ابتدا میں ذکر کیا ہے، وصفی، سببی، تحدیلی۔

وصفی مادیت ذہن (شعور) کو مادہ کا ایک وصف قرار دیتی ہے لیکن اگر مادہ کا تصور ہی اس طرح کیا جائے کہ ذہن اس سے خارج ہو تو پھر ذہن کو مادہ کی ایک صفت قرار دینا بالکل بے معنیٰ ہوگا اور اگر ذہن مادہ کا وصف اس معنیٰ کر کے ہے کہ یہ اپنی ماہیت میں خود مادی ہے تو یہ تحدیلی مادیت کا پوزیشن ہوگا۔

تعدیلی مادیت ذہن کو دماغ کے اجزا کی حرکت خیال کرتی ہے ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ ھابس کے نزدیک فکر کے معنی احساس کرنے کے ہیں اور احساس صرف حرکت کی ایک صورت ہے۔ بیوشنر کہتا ہے کہ "فکر فطرت کی عام حرکت کی ایک صورت سمجھی جاسکتی ہے اور سمجھی بھی جانی چاہئے، یہ مرکزی عصبی عناصر کے جوہر کے لیے ویسی ہی مخصوص ہے جیسے تشنج عضلات کے لیے" یا روشنی کی حرکت ایتھر کے لیے" کسی اور جگہ اصرار کے ساتھ وہ کہتا ہے "عمل نفسی حرکت کی ایک صورت کے سوا کچھ نہیں"۔ مو لشاٹ نے بھی فکر کو ایک حرکت قرار دیا تھا، جوہر دماغ کی تکوین مکرر۔

تعدیلی مادیت ناقابلِ تردید ہے اس لیے نہیں کہ یہ صحیح ہے بلکہ محض اسلیے کہ وہ بالکل بے معنی ہے۔ جب دو چیزیں ایک ہوتی ہیں تو ہم ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ سکتے ہیں لیکن کوشش تو کرو کہ اس ذہنی جملہ کے بجائے کہ "میں تم سے نفرت کرتا ہوں"۔ اس طبیعی جملہ کو رکھیں "میرے نظام عصبی اور آنتوں میں ایک خاص قسم کا طبیعی کیمیائی اختلال پیدا ہو رہا ہے"۔ دماغی عمل کا کتنا ہی کامل خردبینی امتحان کیوں نہ کیا جائے ہمیں یہاں فکر یا احساس کا کوئی نشان نہ ملیگا یہ کہنا کہ فکر در اصل دماغ کی ایک حرکت ہے، ایسا ہی بے معنی ہے جیسا کہ لوہے کو لکڑی کا بنا ہوا سمجھنا۔ اس کی تردید ناممکن ہے۔ کوئی حجت کام نہیں آتی صرف

یہ کہا جاسکتا ہے کہ فکر سے میری مراد فکر ہے، دماغ کے سالمات کی حرکت نہیں۔ فکر حرکت نہیں فکر ہے[1]۔ پروفیسر پراٹ نے اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے: "شعور اور حرکت کو ایک قرار دینا قابلِ تردید نہیں، لیکن صرف اسلیے کہ جو شخص اس بیہودگی کو خود نہیں دیکھ سکتا اس کو کوئی چیز دکھلائی نہیں جاسکتی۔ اگر وہ یہ نہیں سمجھ سکتا کہ گو شعور اور حرکت میں نہایت قریبی تعلق ہوسکتا ہے، لیکن ہماری مراد ان دو الفاظ سے جدا ہوتی ہے اور گو شعور کا سبب حرکت ہوسکتی ہے، لیکن شعور خود حرکت نہیں جیساکہ وہ سبز پیر نہیں ـــ اگر کوئی شخص یہ نہیں سمجھ سکتا تو پھر اس سے حجت بیکار ہے[2]۔" ونڈلبنڈ کے لیے بھی مادیت کا پوزیشن ناقابلِ فہم ہے۔ گویا سیب کو ایک قسم کا انار، یا کتے کو ایک قسم کی بلی قرار دینا ہے[3]۔

سلبی مادیت کی رو سے شعور طبیعی اعمال کا ایک نتیجہ ہے۔ شعور نظامِ عضوی کے پیچیدہ تغیرات کی ایک پیداوار ہے۔ وہ ایک سایہ کی طرح پیدا ہوتا ہے اور اس کا کوئی اثر طبیعی اعمال پر نہیں۔ وہ ہمارے دماغ کا ایک "زائد مظہر" ہے۔ سنٹیانا کے الفاظ ہیں وہ عقیدہ یا یقین جو فکر کو ایسی قوت سے متصف کرتا ہے

---

[1] ۔ پادلسن: مقدمہ فلسفہ صـ ۸۲-۸۳

[2] ۔ پراٹ: "مادہ اور روح" صـ ۱۲

[3] ۔ مقدمہ فلسفہ از ونڈلبنڈ صـ ۱۱۳

جو اپنے ارادہ سے اثرات پیدا کر سکتی ہے۔ ایک توہم ہے جس کو انسان کی طفولیت نے باقی رکھا ہے"شعور کاروباری شور و غل میں ایک مزاری صدا ہے"[1] فرانس کے حکیم کبابینی نے فکر کو دماغ کا وظیفہ قرار دیا تھا۔ اسی طرح جس طرح ہضم معدہ کا اور صفری کا پیدا کرنا جگر کا وظیفہ ہے[2]۔ بوشنر کا بھی بحیثیت مجموعی یہی پوزیشن ہے۔ دماغ فکر کا آلہ ہے اور یہ دو، دماغ اور فکر ایک دوسرے سے اتنا قریبی اور ضروری تعلق رکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک بھی دوسرے کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔"

اس پوزیشن پر سب سے پہلے یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ کیا بات ہے فطرت میں ہر جگہ حرکت حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے لیکن دماغ میں آ کر حرکت احساس اور ارادہ پیدا کرتی ہے۔ طبیعی اعمال کا ایک ایسی حقیقت کو پیدا کرنا جو مفروضہ کی رو سے بالکل جدا و مغائر ہے بدترین قسم کا معجزہ نظر آتا ہے۔ شعور کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دماغ کی زندگی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن اگر پوچھا جائے کہ یہ ٹھیک طور پر کہاں ہوتا ہے تو جواب ملتا ہے کہ وہ اس کا "سایہ" ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ محض ایک استعارہ ہے۔ کوئی حکیمانہ جواب نہیں۔ ارتقائے مادہ پر یقین رکھنے والے

---

[1] ۔ دی جرنل آف فلاسفی جلد سوم ص ۴۱۲

[2] ۔ دیکھو اوپر ص ۱۵۔

ان چیزوں کے بروز کو جو اساسی طور پر جدید ہوتے ہیں ایک راز سمجھ کر قانع ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ مادہ ایک خاص نقطہ سے ایک نئی طرز وروش اختیار کر لیتا ہے ایک چیز ہے اور یہ کہنا کہ وہ حیات ذہنی جیسی بالکلیہ مختلف شے کو "پیدا کرتا ہے" بالکل دوسری چیز۔ پروفیسر اسٹاوٹ اس خیال کو اس طرح ادا کرتا ہے: "جہاں کہیں بھی ذہن شروع ہوتا سمجھا جائے وہ اسی طرح ناگہانی طور پر نمودار ہوتا ہے جس طرح طینچہ سے گولی جو پہلے سے طینچہ میں موجود نہ تھی ..... ذہن کا مادہ سے پیدا ہونا مادّی دنیا میں فطرت کے سارے نظام کے منافی و مناقض ہے۔ یہ گویا عدم سے وجود کی تخلیق کے معجزہ کا قائل ہونا ہے جہاں کہ خالق ایک ہمہ توان ہستی نہیں بلکہ مادی منظاہر کا ایک محدود اور گریز پا مجموعہ۔ ذہنی اعمال کا مادی اعمال سے پیدا ہونا جس واحد طریقہ سے کہ یہ سمجھا جا سکتا ہے، بطور علّی اضافت کی ایک مثال کے، بالکل ناقابل فہم چیز ہے۔ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ ہم ہی اس کو نہیں سمجھ سکتے بلکہ معاملہ کی نوعیت ہی کے لحاظ سے یہ محض بے معنی چیز ہے"[1]۔

دوسرا اہم اعتراض اس نظریہ پر یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کی فاعلیّت اور اس کے اثر و نفوذ کا منکر ہے اور انسان کو محض ایک مشین قرار دیتا ہے جس کے افعال دماغ کے کورانہ گو مرکب عضوی حرکات کا نتیجہ ہیں۔ گو اس امر سے انکار نہیں

---

[1] جی۔ یف سٹاوٹ: مائنڈ اینڈ میاٹر صفحہ ۱۱۶

ہو سکتا کہ بہت ساری مثالیں ایسی ملتی ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور مخفی قوتوں کے ہاتھ میں مجبور محض ہوتا ہے' وہ جسمانی زندگی میں مداخلت نہیں کر سکتا اور محض اسکا لاحقہ ہوتا ہے۔ لیکن بہت سی مثالیں ایسی بھی ہیں۔ جہاں شعور کی فاعلیت اور اس کے اثر و نفوذ کا انکار نا ممکن ہے۔ جب ہم ارادہ کرتے ہیں، کسی چیز کا منصوبہ کرتے ہیں' کوشش کرتے ہیں' تو ہمیں اپنی ذہنی زندگی کے فعال اور ذی اثر ہونے کا احساس ہوتا ہے' وہ جسمانی زندگی کا محض لاحقہ نظر نہیں آتی۔ یہ ایک بدیہی تجربہ ہے اور اسی بنا، پر کہا جا سکتا ہے کہ "شعور کی فاعلیت اس قدر بدیہی چیز ہے کہ اس کا انکار کرنا محض فضول ہے[۱]"

شعوری افعال ہمیشہ کسی غایت یا مقصد کی طرف مرجوع ہوتے ہیں۔ اگر شعور حیات جسمانی کا محض ایک لاحقہ ہوتا تو تنازع للبقا میں یہ کسی قسم سے عضویت کی مدد نہ کر سکتا اور محفوظ نہ ہو سکتا لیکن اس کا محفوظ ہونا اور اس کا سلسلہ ارتقا کی آخری کڑی ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ مفید اور کارآمد ہے اور خود فعال و خلاق ہے[۲] محض 'سایہ' یا لاشی نہیں۔ واقعات پر اگر غور کیا جائے اور روزمرہ کے تجربات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ شعور دماغی نظام

۱۔ جے۔ بی۔ پرائٹ: میاٹر اینڈ اسپرٹ صد ۲۹

۲۔ ذہن کے تخلیقی ہونے کو برگسن نے "عقل تخلیقی" کے الفاظ سے زیادہ واضح کیا ہے، مقابلہ کرو کتاب کریٹیو انٹیلیجنس مطبوعہ ۱۹۱۷ء

درو نما ہوتا ہے جہاں کسی مقصد کی تشفی ضروری ہوتی ہے بعض افعال جو خود کارانہ ہوتے ہیں مثلاً سیکل چلانا، چلنا، پھرنا، پیانو بجانا، جن پر آدمی پوری طرح قادر ہوجاتا ہے۔ غیر شعوری ہوجاتے ہیں اور توجہ کے محتاج نہیں رہتے، ان کے ساتھ ساتھ آدمی دوسرے خیالات میں بھی مستغرق رہ سکتا ہے لیکن جب ابتدا میں ان کی تحصیل کی جارہی تھی تو وہ غیر شعوری نہ تھے۔ بلکہ ان کے لیے پوری توجہ اور انہماک کی ضرورت تھی۔ شعور زندگی بھر غایت و مقصد کی خبر دیتا ہے وہ ان کی بجاآوری کے لیے ہوتا ہے وہ محض بیکار شے نہیں جس کا کوئی مفید کام نہ ہو۔[۱] پروفیسر لوجائے نے خوب کہا ہے: "انسان کے ذہن میں اس سے زیادہ احمقانہ اور بر خود غلط تصور پیدا نہیں ہوا کہ فکر ــــــ یعنی حافظہ، تصور، استدلال، پیش بینی ــــــ ایک عظیم الشان غیر متعلقہ شے ہے جس کا انسان کے کردار کی تعلیل یا اس کی قسمتوں کے ڈھالنے میں کوئی حصہ نہیں۔ ایک ایسی جہاں میں پر اسرار فضولیت جس کا اس کے بغیر بھی وہی راستہ ہوتا جو اب ہے۔ غور و فکر کے ساتھ عمل کرتے وقت شاید کسی نے بھی اس کو صحیح نہ مانا ہوگا۔"[۲]

۱۔ مقابلہ کرو ولیم جیمس: پرنسپلز آف سیکالوجی جلد اول ص ۱۳۸ تا ص ۱۴۳

۲۔ اے، او، لوجائے: جرنل آف فلاسفی جلد ۱، ص ۶۳۰

معلوم تو یہ ہوتا ہے کہ مادیت ذہن کی توجیہ کرنے کے بجائے ذہن کو 'صفات' کی طرح بالکل ترک ہی کر دیتی ہے۔ ذہن اور مادہ کے بیّن فرق کو واضح کرنے کے لیے مندرجۂ ذیل چند خصوصیات پر غور کرو۔[1]

(۱) ذہن اپنا مشاہدہ کرتا ہے لیکن دماغ ایسا نہیں کرتا۔ پیاسکل نے انسان کی عظمت اور اس کی پستی کے متعلق جو بات کہی تھی وہ یہی تھی۔ جب انسان کا ایک پہاڑ سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو وہ نہایت حقیر نظر آتا ہے، پہاڑ اس کو کچل سکتا ہے لیکن انسان (جس حد تک کہ وہ ذہن بھی ہے) کی عظمت یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ کچلا جا رہا ہے۔ اس کے برخلاف پہاڑ کو اپنی عظمت کا علم نہیں۔ کائنات کی محدودیت و عظمت کی عالم ہونے کی وجہ سے انسان کی ہستی نہایت عظیم الشان چیز ہے!" انسان محض ایک نئے کے مانند ہے، فطرت کی کمزور ترین نئے، لیکن وہ فکر کرنے والی، سوچ بچار کرنے والی نئے ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ساری کائنات اس کو کچلنے کے لیے ہتھیار بند ہو جائے ہوا کا ایک جھونکا، پانی کا ایک قطرہ اس کے مارنے کے لیے کافی ہے لیکن اگر کائنات انسان کو کچل بھی ڈالے تب بھی وہ اپنے مارنے والے سے زیادہ

---

[1] ان خصوصیات کی نہایت قابلانہ توضیح کے لیے دیکھو پروفیسر ھاکنگ کی کتاب 'دی سلف اِٹس باڈی اینڈ فری ڈم'۔ یہاں ہمارے زیادہ تر نکات کا ماخذ یہی کتاب ہے۔

شریف ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ وہ مر رہا ہے اور کائنات کو اس فائدہ کا کوئی علم ہی نہیں جو اس کو انسان پر حاصل ہے۔[۱]

(ب) دماغ مکان میں ہوتا ہے، ذہن مکان میں نہیں۔ اگر ذہن کا خارج از مکان ہونا سمجھ میں نہ آئے تو چند سوالات کے جواب دینے کی کوشش کرو:

"ذہن ہے کہاں؟ کیا یہ سر میں ہے؟ اس کی شکل وجسامت کیا ہے؟ کیا مسافت بعیدہ کا خیال کرنا بہ نسبت مسافت قریبہ کے خیال کے زیادہ مشکل ہے؟ کیا یہ خیال زیادہ لمبا ہے؟ کیا ایک مکعب کا خیال خود مکعب شکل رکھتا ہے؟ کیا ذہن کے مختلف خیالات جو وقتِ واحد میں ذہن میں ہوتے ہیں ایک دوسرے کے نیچے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا ذہن کی وسعت ختم ہو سکتی ہے کہ اور زیادہ خیالات اس میں سمانہ سکیں؟ کیا ایک عظیم الشان خیال ایک حقیر خیال کے بہ نسبت زیادہ جگہ چاہتا ہے؟"

(ج) دماغ صرف حال ہی میں موجود ہوتا ہے: ذہن ماضی ومستقبل میں پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

فطریت حافظہ کی توجیہ دماغ کے ان اثرات سے کرتی ہے جو تجربات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں جس طرح سے کہ فونوگراف کے نشانات کو جو ریکارڈ پر محفوظ

---

[۱]۔ بی پیاسکل : تھاٹس، ترجمہ او ڈبلیو وائٹ صفحہ ۱۶۹ تا ۱۷۱

ہوتے ہیں "فونوگرام" کہا جاتا ہے اس طرح نظام عصبی میں جو تغیرات پیدا ہوتے
ہیں اور نشانات باقی رہ جاتے ہیں ان کو ڈاکٹر مارٹن پرنس نے "نیورو گرام"
کہا ہے لیکن جب تم حافظہ کو دماغ کے ان اثرات یا نشانات سے سمجھاتے ہو
جو گزشتہ تجربات نے وہاں پر چھوڑے ہیں تو تمھیں یاد رکھنا چاہیے کہ یہ
نشانات موجودہ نشانات ہیں۔ جب انہیں برانگیختہ کیا جاتا ہے تو ایک گزشتہ
واقعات کی تمثال تمھارے پیش نظر ہوتی ہے۔ یہ تمثال موجودہ ارتسامات سے
کس طرح مختلف ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ زیادہ کمزور اور ہلکی ہوتی
ہے۔ لیکن کمزور یا ہلکا ہونا وہی نہیں جو زمانۂ ماضی سے سمجھا جاتا ہے۔ دماغ
کے لیے ماضی گزر چکا۔ ذہن کے سوا کوئی شے ایک تمثال کی ماضی میں نشاندہی
نہیں کر سکتی۔ ذہن ماضی کو اپنے سامنے لے آتا ہے۔ مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے
اس سے ظاہر ہے کہ ذہن، دماغ سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے اور حافظہ کی توجیہ
محض دماغی افعال یا اثرات سے نہیں ہو سکتی۔

(د) دماغ واقعات کا ایک مجموعہ ہے، ذہن واقعات کا ایک مجموعہ ہے اور
نیز ان کے معانی کا بھی۔

واقعہ اس وقت معنی رکھتا ہے جب وہ کسی دوسری شئے پر دلالت کرے
واقعہ کے معنی وہی ہیں جس کے طرف وہ اپنے سے ماوراء اشارہ کرتا یا رہبری کرتا ہے،

نشان پا دیکھ کر شکاری کو شکار کی توقع ہوتی ہے۔ کتابوں کی دکان دیکھ کر کتاب ملنے کا موقع نظر آتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

دماغ میں محض واقعات ہیں، معنی نہیں۔ ذہن کے لیے جو چیز معنی ہے وہ دماغ کے لیے ایک ربط ہے مثلاً پانچ بجے کی سیٹی کام ختم کر دینے کی عضوی فعلیتوں سے وابستہ ہے۔ لیکن ربط معنی نہیں۔ طبیعی واقعہ بذاتہ بے معنی ہے، ذہن کے لیے کوئی شئے بے معنی نہیں۔

(٤) معانی میں وہ صفات بھی داخل ہیں جن کا ہم نے (نمبر ۲) اوپر ذکر کیا ہے اور ان میں خصوصاً لذت والم بھی شامل ہیں۔

مثلاً آگ سے ہم اسی لیے احتراز کرتے ہیں کہ آگ کے معنی سوزش کے ہیں، کوہسار کی اس لیے ہم خواہش کرتے ہیں کہ اس کے معنی خاص لذت وسرور کے ہیں، دماغ بذات خود نہ لذت اندوز ہو سکتا ہے اور نہ الم برداشت کر سکتا ہے۔ ذہن لذت یا الم سے نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ کوئی تجربہ ایسا نہیں جو بالکلیہ نیوٹرل ہو۔ ذہن کا تعلق اقدار سے ہوتا ہے۔ دماغ واقعات کا ایک نظام ہے۔

ذہن کا تعلق خصوصاً اخلاقی قیمتوں سے ہوتا ہے یعنی خطا وصواب کے احکام سے۔ یہیں پر ہمیں زیادہ تر ذہن اور دماغ کا فرق واضح طریقہ سے معلوم ہوتا ہے۔ مادی حیثیت سے دیکھا جائے تو جرم ایک سادہ عمل ہے۔ مثلاً

بندوق کا گھوڑا دبانا۔ اگر ہم اس کو ایک میکانکی عمل سمجھیں جو توریث و ماحول کا نتیجہ ہے تو جرم کا لفظ بالکل بے معنی ہو جائیگا۔ اور اخلاقی زجر و توبیخ 'بیہودہ' و لایعنی الفاظ ثابت ہونگے۔ دماغ کے لیے خطا و صواب کا کوئی فرق نہیں اور ذہن کے لیے یہ فروق نہایت اہم ہیں۔

ذہن اور مادّی اشیاء کے (جنہیں ہم دماغ اور نظام عصبی یا تمام عضویت اور اس کا کردار کہتے ہیں) ان فروق کی وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہن نہ صرف جسم سے علٰحدہ ہے بلکہ جسم سے زیادہ ہے اور سوال زیادہ شدت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادیت ذہن کو فطرت کی پیداوار ثابت کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہے؟

۶۔ خاتمہ

مادیت کے اس بسیط مطالعہ کے بعد ہم کس صداقت تک پہنچنے کی امید کر سکتے ہیں؟ خود مادیت کا 'صداقت' کے متعلق کیا بیان ہو سکتا ہے؟ ہم جانتے ہیں کہ مادیت کی رو سے فکر یا خیال نتیجہ ہوتا ہے ایک سابقہ علت کا اور اگر ہم اس علت کو بدل دیں تو فکر یا خیال بھی بدل جائیگا۔ انسان کا فلسفہ

نتیجہ ہوگا ان علل کا جو اس پر اثر انداز ہوتے ہیں جن میں موروثی طبیعت بھی شامل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہندوؤں کا تصوف ان کی کمزور کرنے والی آب و ہوا کا نتیجہ ہوگا اور شوپنہور کی جگر سوز قنوطیت اس کے بگڑے ہوئے جگر یا معدہ کی زائیدہ۔ اور نہ معلوم خود مادیت کس قسم کی مزاج کا نتیجہ ہوگی، شاید ولیم جیمس کی تحقیق صحیح ہو اور مادیت شقیق القلبی کا نتیجہ ہو جس طرح تصوریت رقیق القلبی کا ہے۔ لیکن اگر فلسفہ ان علل و اسباب کا نتیجہ قرار دیا جائے تو پھر ہمیں اس کی صداقت کے متعلق کس قسم کی ضمانت حاصل ہو سکتی ہے؟ کیا ہمارا یہ خیال صحیح ہو سکتا ہے کہ صداقت آب و ہوا کے تغیر کے ساتھ نہیں متغیر ہوتی؟ منطق کے اُصول، ضرب کی تختی خطِ استوا میں بھی وہی کام دیتے ہیں جو قطبین میں۔ کیا مادیت فکر کی علت و معلول کے طریقہ پر توجیہ کرکے خود اپنے معاملہ کو کمزور نہیں کر دیتی؟

اِن چیزوں پر غور کرتے سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہوتے ہیں کہ مادیت نے نظام کائنات کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ کسی طرح کامل یا کامیاب نہیں۔ مادیت کی کمر کئی جگہ سے ٹوٹتی ہے۔ دیمقراطیس نے مادہ کا جو تصور پیش کیا تھا جو انیسویں صدی تک قابلِ قبول سمجھا گیا وہ بیسویں صدی میں آکر مردود قرار پایا۔ اگر مادہ کے وہی معنے لیے جائیں جو دیمقراطیس نے بتلائے تھے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادیت

اب باقی نہیں رہی کیونکہ اس قسم کی مادیت کو نہ عالم طبیعیات ہی مانتا ہے اور نہ فلسفی۔ سائنٹفک تحلیل "مادہ" سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اگر ہم مادہ کے بجائے "برق" رکھیں تو پھر بھی ہم نے دیکھا کہ برق کے علاوہ اور حقایق کا وجود ہے۔ خود ایجابی و منفی برق دو جدا حقائق ہیں۔ پھر ایتھر ہے، پھر توانائی۔ پھر ذہن کا وجود کسی طرح مادہ میں تحویل نہ ہو سکا۔ مادیت کے لیے یہ ایک عقدۂ لاینحل ہی رہا مادیت نے اس کی توجیہ میں زیادہ ادعائیت اور کم عقل سے کام لیا!

لیکن جیسا کہ پروفیسر پیڑک کہتا ہے کہ کیا فلسفہ کے مطالعہ کرنے کا یہ طریقہ سودمند ہے کہ ہم اپنے تجربہ کی اس متنوع و مالامال دنیا کو چند بے جان عناصر یا اکائیوں میں تحویل کردیں؟ کیا کوئی ایسا علم بھی ہے جس کو وجودیات کہا جاسکتا ہے؟ شاید حقیقت کی تلاش واقعات (ایونٹس) میں کی جانی چاہیے نہ کہ 'اصول اولیہ' میں۔ ممکن ہے کہ برق، توانائی، ایتھر نہ انتہائی حقایق ہوں اور نہ اولیں اولیات۔ شاید علماء ریاضیات کا مکاں۔ زماں والا اکتشاف ہمیں علماء طبیعیات کے برقی اکائیوں سے زیادہ اولیں مواد تک پہنچائے۔ شاید حقیقت کا پتہ 'تحلیل' سے نہ چلے بلکہ 'ترکیب' سے مل جائے۔ یا اگر ہمیں یہ سمجھنا ہی ہے کہ کسی زمانہ میں صرف چٹانیں ہی تھیں یا زمین اور پانی، نہ حیات کا وجود تھا اور نہ ذہن کا، تو شاید چٹانیں، زمین اور پانی عل کائنات میں محض

ایک اسٹیج ہوں، ارادۂ تخلیق کا تھوڑی دیر کے لیے قیام گاہ، گویا کہ وہ حیات، ذہن، معاشرت کا ایک زینہ تھے۔ تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں کہ حیات، ذہن اور معاشرت حقایق ہیں اور ذرات اور یہ قیمے محض ضروریات یا لوازمات!